المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

مكتب التربية العربي لدول الخليج

مناهج المستشرقين

في الدراسات العربية الإسلامية

الجزء الأول

صدر في إطار الاحتفاء بالقرن الخامس عشر الهجري

مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية (الجزء الاول).ـ تونس :
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ادارة الثقافة، ١٩٨٥.ـ ٤٤٠ ص.

ق / ١٩٨٥ / ٠٩ / ٠٠٥

بسم الله الرحمن الرحيم

محتــوى المجلــد الأول

تقديـم

بسم الله الرحمن الرحيم

يصـدر هذا المجلد عن (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية) في نطاق التعاون المشترك بين المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العـربي لدول الخليـج ، وبمنـاسبـة احتفائهما بحلول القرن الخامس عشر الهجري ، مشـاركـة في الجهـود العـربيـة والاسـلاميـة والدولية التي أولت هذه المناسبة الجليلة ماتستحق من التأمـل والتـدبـر والاهتمـام، إحيـاء لمآثـر الحضارة العربية الاسلامية، وإبرازاً لدورها المتألق ماضياً وحاضراً ومستقبلا في مضمار التقدم البشري والتطور الانساني .

ولقـد وقـع الاختيار على معالجة هذا الموضوع الهام بالذات لاعتبارات متعددة، منها تصويب الأخطاء التي وقع فيها بعض المستشرقين الذين عالجوا موضوعات الفكر الاسـلامي، ومقـومـات الحضارة العربية الاسلامية وتراثها الأدبي والعلمي والأخلاقي والسيـاسي في لغـاتهم ، فأساؤوا تقديمها لقرائهم، وحرفوا مقولاتها، وشوهوا صورتها عن قصـد مبيت حينـاً، وعن جهل وسوء فهم أحايين أخرى، فكان من الواجب التصدي للمناهج التي انطلقوا منها، ومناقشة النتائج التي انتهوا إليها والرد عليها وتصويبها بما تقتضي الموضوعية، والنزاهة وروح البحث المنهجي .

ومن بين الغـايـات الأخـرى توجيه اهتمام الباحثين والدارسين المعاصرين من الشباب العربي المسلم الذين انساق بعضهم إلى التأثر بهذه المناهج والانبهار بها الى الأسس التي قامت عليهـا، وإلى النتـائـج الخطـيرة التي تمخضت عنها، من تشكيك في العقيـدة، ودحض للنبـوة، وافتراء على التاريخ، وتزييف للحقائق لمساعدتهم على وعي ماتنطوي عليه من مزالق ومحاذير مبطنة بالعلمانية ، والتجرد، والموضوعية التي يدعيها

بعص هؤلاء المستشـرقين دون أن تغفـل هذه الـدراسات الالماع إلى بعض الجوانب الايجـابية والمواقف البارزة التي ظهرت في بعض الدراسات الاستشراقية، وإنصافها بما تستحق من التنويه والاشادة إكباراً للرجال الذين تميزوا بالموضوعية، وابتعدوا عن الأهواء، وتغلبت عناصر الخير في نفوسهم على عناصر التعصب والغواية .

وكـان من بين الاعتبـارات التي دعت إلى اصـدار هذا الكتـاب مشـاركـة الأمة العـربيـة الاسـلاميـة سعيهـا إلى استعادة مكانتها في الدورة الحضارية المتجددة، وإعـادة الصـلات العـريقـة والامشـاج والـروابـط التي كانت تربطها الشعوب والأمم والأجنـاس ، قبـل أن يبتـر الاستعمـار تلك الصـلات بأسـاليبـه المعـروفَـة التي كان للمستشرقين دور بارز فيها بما زيفوا وحرفوا من الحقائق عن الاسلام، لأن كتاباتهم في حقيقة الأمر لم تكن تعني القارىء الأوروبي فقط في اللغات التي كتبوا بها، وإنما كانت موجهة أساسا إلى جميع قراء المعمورة الذين كانوا يتداولون هذه اللغات، وخاصة قراء هذه اللغـات من الشعـوب الإسـلاميـة التي رزحت زمنـاً غيـر قليـل تحت نيـر هؤلاء المستعمـرين، وخضـع أبنـاؤهـا للبـرامـج التي سطـرها المستعمر بكل خبث ودهاء، وباسهام فعّال من بعض المستشرقين .

إن المطـالـع لهذا المجلد سوف يلاحظ أن معظم المستشرقين ـ إلا فيما ندر ـ رغم اختـلاف أسـاليب التناول، ومناهج البحث، وطرق الدراسات ينتهون في غالب الأحايين إلى نتائج متشابهة ، من بينها :

١ ـ أن العنصـر العـربي عنصـر متخلف بفطرته، وطبيعته الجنسية، والمناخية، الأمر الذي عطل فيه دوافع الابداع والابتكار .

٢ ـ أن الإسلام دين نهي وأوامر وزجر، وكبت للحرية، والاجتهاد، الأمر الذي أنتج أمة فاقدة للشخصية خاضعة للمشيئة، مسلوبة الارادة .

٣ ـ أن محمـداً نبي العـرب والمسلمـين هو أقرب إلى الشخصيات الاصلاحية منه إلى الأنبياء المرسلين برسالة للعالمين .

٤ ـ أن دور العلمـاء المسلمـين في كل أطـوار التـاريـخ لم يتعـد النقل عن الحضارات واللغات الأخرى نقلا حرفياً مجرداً، وأحياناً نقلا محرّفاً دونما ابتكار أو إضافة .

٥ ـ أن علاج الأمـة الاسـلاميـة ونجوتها من الكبوة يكمن في احتذاء النموذج الغربي سلوكاً وتطابعاً وثقافة .

ولقد أوكلت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى نخبة من أفاضل العلماء المسلمين الأكفياء، الاضطلاع بهذه المهمة في نطاق اختصاص كل منهم، وتضلعه في الموضوع الذي يهتم به، فكانت استجابتهم لهذه الدعوة في مستوى المكانة التي يحظون بها، ومتجاوبة مع القصد والغايات الخالصة .

وبفضل إسهامهم المشكور أمكن إصدار هذا المجلد الجامع الذي لم يسبق إلى مثله تنوعاً، وشمولا، وتعدداً في الموضوعات، وحرصاً على البحث والنقاش العلمي الرصين .

وإن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج وهما يضعان هذه الوثيقة الهامة بين أيدي القراء فإنما يأملان أن يستهدي بها العلماء المعاصرون في معالجة القضايا المتعددة الأخرى التي ماتزال بحاجة إلى بذل جهد في علاجها ودراستها في جميع اللغات التي كتب بها المستشرقون .

كما تأمل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج أن يقدما بهذا العمل الجليل إسهاماً متواضعاً في خدمة الحضارة والتراث العربي الإسلامي، في ظرف تحرص فيه أمتنا على مراجعة أوضاعها، انطلاقاً من نظرتها هي إلى أحوالها، واستناداً إلى مفاهيمها وأقلام أبنائها بعد أن استردت مقوماتها وخرجت من سجن القهر والتسلط والتبعية الفكرية والثقافية .

والله ولي التوفيق ،،،،

المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم	**المدير العام لمكتب التربية العربي لدول الخليج**
دكتور محيي الدين صابر	**دكتور محمد الأحمد الرشيد**

مقدمة

في تصـدير هذا المجلد بيان عن الغرض من اصداره، وتعاون المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مع مكتب التربية العربي لدول الخليج غلى انجازه، والاعتبارات التي روعيت في تقديم هذا المشروع العلمي على غيره من المشروعات احتفاء بمطلع القرن الخامس عشر الهجري .

وقـد عهدت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى لجنة مكونة من كل من :

- **الدكتور صالـح خرفـي** — مديـر إدارة الثقـافـة بالمنـظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس
- **الدكتور محمد صالح الجابري** — بادارة الثقـافة بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس
- **الدكتور علي بن محمد التويجري** — نائب المدير العام لمكتب التربية العربي لدول الخليج .
- **الدكتور محمـد سليـم العـوّا** — مستشـار مكتب التربية العربي لدول الخليج .

بالعمـل على انجـاز المجلد بعـد أن وافقت الجهات المعنية في كل من المنظمة والمكتب على عنوانه، والغرض من إصداره .

وكان أمام اللجنة عندما باشرت عملها عدد من المسائل التي تعين عليها أن تقرر فيها مارأته أقرب إلى تحقيق الهدف من إصدار هذا المجلد ونشره. فمن ذلك تبويب المجلد وترتيبه، وتحديد موضوعاته، واختيار العلماء الذين يسهمون في تحريره .

ففي مجال التبويب كان أمام اللجنة عدد من البدائل أبرزها الترتيب على حسب المـوضـوعـات التي تنـاولهـا المستشـرقـون في دراساتهم أو الترتيب على حسب أسماء المستشـرقـين أو على حسب تقدمهم في الزمن. وانتهى الرأي إلى التبويب الموضوعي وهو إن كان يعيبـه عدم الحصـر لتشعب المـوضوعات التي درسها المستشرقون وتنوعها، إلا أنه يتميز بجمعه المادة العلمية في مكان واحد، وإتاحته الفرصة للنظر الناقد المتتبع لمنهج المستشـرق المعني بالـدراسـة وتمكينه الباحث المكلف بالموضوع من التركيز ـ كما طلب خطـاب الـدعـوة إلى الكتـابـة ـ على المستشرق الذي يعدّ رائدا في موضوع ما وصاحب مدرسة فيه .

وفي نطاق تحديد الموضوعات، انتهى رأي لجنة الاعداد إلى العناوين التي ضمها المجلد كما يراها القارىء لا باعتبارها (كل) ماكتب فيه المستشرقون واهتموا به، بل باعتبارها (أهم) ماشغلنا نحن المسلمين اهتمامهم به وبحثهم له. وإلا فموضوعات الملابس والزينة والتقاليد الخاصة بالافراح والأعراس والمآتم وغيرها كثير، كتب فيه المستشرقون وأفاضوا في تدوين منقولات عن الشعوب الاسلامية وعاداتها في هذه الأمور، ولكن هذه الأبحاث ومثلها لايدخل في اهتمامنا بتجلية مناهج المستشرقين ومناقشتها وتبيين جدواها للباحثين المسلمين من جهة، وللمستشرقين أنفسهم من جهة ثانية .

وفي مجال اختيار العلماء الذين يسهمون في المجلد تحريرا، اختارت اللجنة في كل موضوع اثنين من العلماء المسلمين ـ وأحيانا وقع الاختيار على ثلاثة ـ كتب إليهم للاسهام ببحث في الموضوع الذي حددته اللجنة لكل منهم. وقد روعي في اختيار العلماء أمران أساسيان : العلم التام بالموضوع الذي يكتب فيه، والاهتمام بآراء المستشرقين ودراساتهم في هذا الموضوع .

ولقد كان من مصادر سعادة اللجنة بعملها الاستجابة الحميدة لعدد كبير من العلماء المسلمين المستكتبين، وكان من مصادر ارهاقها ـ في الوقت نفسه ـ التردد الذي أصاب عددا آخر من هؤلاء فأوقع اللجنة في حرج كبير وفي حيرة أحيانا وتسبب في نهاية الأمر في تأجيل موعد تقديم المجلد للمطبعة غير مرة . وإذا كانت اللجنة تود التعبير عن شكرها وتقديرها لكل من ساهم في هذا العمل الجليل، فإنها لتهيب بالعلماء العرب والمسلمين كافة أن يولوا الأعمال الثقافية العامة المشتركة مزيدا من العناية، وأن تتكاتف جهودهم على تجلية الوجه المشرق لثقافتنا العربية الاسلامية ، فليس غير العمل الجماعي المنظم ـ في تقديرنا ـ سبيل إلى ذلك المطلب الأساسي الذي يلح على حملة ثقافتنا العربية الاسلامية في وجه تحديات العصر .

وقد قرأت اللجنة بحوث المجلد كلها ، وانتهت إلى عدد من القواعد العلمية رأت أن تطبق عليها وعهدت إلى عضوها الدكتور محمد سليم العوّا بإعادة قراءة الأبحاث كافة للتأكد من تطبيق تلك القواعد ، كما تم الاتفاق على أن تكون هناك مراجعة مشتركة بين المنظمة والمكتب لتجارب الطبع النهائية .

وقد رأت لجنة الاعداد كذلك أن الاستفادة المرجوة من المجلد لا تتم الاّ باعداد فهارس له تضم فهرسا للموضوعات وفهرسا للآيات القرآنية وفهرسا للاحاديث النبوية والاعلام والاماكن ، وجاءت هذه الفهارس مفاتيح لما تضمنه الكتاب من بحوث متنوعة ومعلومات في موضوعات متعددة .

ولا شك أن كل عمل علمي بشري يحتمل الاستدراك عليه وتصويبه وتقويمه ، وصدق الراغب الاصفهاني قديما إذ قال : « إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في يومه ، ثم ينظر فيه في غده إلا قال : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد هذا لكان يستحسن ... وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل استيلاء النقص على جملة البشر ».

وإن اللجنة وهي تدرك كل الإدراك هذه الحقيقة ، لترجو أن يكون عملها نافعا للمهتمين بموضوعه ، ولتأمل أن يتفضل هؤلاء مشكورين بتوجيه ما يرونه من مقترحات أو تعديلات أو إضافات إليها لتنظر في أخذها في الاعتبار في طبعات المجلد القادمة إن شاء الله .

وإن النية لمتجهة إلى ترجمة هذا المجلد إلى بعض اللغات الأجنبية الرئيسية مثل الانجليزية والفرنسية ، وإلى بعض اللغات الإسلامية الرئيسية مثل اللغة التركية واللغة الأردية ولغة الهوسا واللغة السواحلية ، والغرض من هذه الترجمات توسيع نطاق الفائدة بأبحاث هذا المجلد ودراساته من ناحية وإطلاع الأجيال الحالية من المستشرقين وتلامذتهم على ما تضمنته تلك البحوث والدراسات والنظر إلى مناهجهم ووسائلهم في البحث والدرس .

والله سبحانه وتعالى المسؤول أن يجعل هذا العمل من العلم الذي ينتفع به وهو ولي التوفيق ،،،

لجنة إعداد المجلد

الفصل الأول

القرآن الكريم

القرآن والمستشرقون

الدكتور التهامي نقرة

رئيس قسم القرآن الكريم والحديث بالكلية الزيتونية

للشريعة وأصول الدين

القرآن والمستشرقون

كان لحركات الفكر الاستشراقي منذ القرن الثامن عشر قوة دفع ورواج واستقطاب أثارت اهتمام رجال الفكر الإسلامي بما كتبه المستشرقون عن الاسلام في الكتب والمجلات والموسوعات، وعن مصدريه الأساسيين، وعن النبي العربي الذي بعثه الله بهذا الدين الحنيف .

وعوامل هذا الاهتمام والاستقطاب تختلف باختلاف ثقافة المعنيين، واتجاهاتهم الفكرية من الإعجاب والتقدير، إلى السخط والتحقير . وأهمها :

١ - **حب الاطلاع على آراء المفكرين غير المسلمين في الإسلام وفي كتابه ونبيّه، ولاسيما المستشرقون الذين نظروا إليه من عدة زوايا بحسب ثقافة كل باحث وتخصصه وهوايته** ، وقد توغل بعضهم في قضايا جزئية، وتحقيقات فرعية أفرغوا لها جهدهم، حتى ملكوا منها القياد، وصار لهم تلاميذ ومريدون يأخذون عنهم، ويستدلون بآرائهم، ويسيرون على نهجهم .

ومن حق كل أمة أن يعرف أبناؤها مايقوله الآخرون عنها في عقيدتها وأخلاقها وثقافتها وحضارتها، **كما أنّ من حق أبنائها المثقفين أن يتناولوا هذه الأقوال بالتحليل والنقد، لأن السكوت عنها تسليم ضمني بها** ! فكيف إذا كان القائل ممن ينتمي إلى عالم متطور ومتقدم كالعالم الغربي، وكان محور قوله في الوحي السماوي المتمثل في كتاب الله وسنة رسوله ؟ وقد يكون من أسباب شغف المسلمين بمطالعة ما ينتجه المستشرقون، ما أشاعه أتباعهم والمعجبون بهم عن دراساتهم من منهجية **وموضوعية في فترة كان فيها معظم العالم الإسلامي**

يتعثر في رواسب التخلف، ويتحفز للنهضة، ويتوق إلى تأسيس جامعات متطورة تضاهي جامعات الغرب فيما اشتهرت به بحوثها العلمية، وتوثيقها للنصوص وفحصها ونقدها ، واستقراء مايتصل بها، ونحو ذلك مما يفرض على البحث جدلية شيقة، ويجعل من حوله هالة من الجدية .

وكان من أثر هذا الإعجاب والانبهار : إرسال بعثات إسلامية إلى جامعات أوروبا والاستعانة بالمستشرقين في التدريس بالجامعات العربية، وترجمة إنتاجهم للإفادة منه، وتعيينهم في المجامع اللغوية والعلمية بمصر وبغداد ودمشق .

* * *

٢ ـ **الرد على مطاعن المتعصبين** منهم على الإسلام وعلى صاحب الدعوة في نبوته وصلته بالقرآن لدحض أقوالهم، وتفنيد افتراءاتهم، والكشف عن حقيقة مايخفون وراء المسوح الدينية أو العلمية، من أغراض استعمارية، أو نزعات صليبية ، وأن ليس لهم من هدف سوى توهين التعاليم الإسلامية والحط من قيمها الإنسانية، وزرع الشكوك حولها في نفوس المسلمين، ولاسيما المثقفون الذين تضاعف إحساسهم بتخلفهم عن الغرب في مجال العلم والحياة، وبالخصوص في مجال الحضارة الصناعية ذات الأثر الفعال في التقدم والتطور وبسط النفوذ ، وإيجاد الشعور بالنقص في نفوس المسلمين .

قال مستشرق في تفسير قوله تعالى : (وإلى الله المصير) [سورة النور : ٤٢] « إنّ إله الإسلام جبّار مترفع ، بينما إله المسيحية عطوف متواضع، ظهر في صورة إنسان، هو الابن الإله ... **فعقيدة التثليث المسيحية، قرّبت الإنسان من الإله، وعقيدة التوحيد الإسلامية باعدت بينهما، وجعلت الإنسان خائفا متشائماً** ... »[1]

ويقول المستشرق الفرنسي : **كارادي فو** (Carra de Vaux) :

«ظل محمد زمنا طويلا معروفا في الغرب معرفة سيئة ، فلا تكاد توجد خرافة ولا فظاظة إلا نسبوها إليه»[2]

ثم إن أصداء الحملات المغرضة على الإسلام ونبيه، والمنطلقة من بعض **علماء الاستشراق المسيحيين واليهود**، لمَّا يزرع الضغينة على المسلمين، ويؤثر في عقول الكثيرين من الغربيين .

فكولي مثلا : يصف الإسلام بأنه أسس على **التعصب والقوة**، وأنه

يسمح لأتباعه **بالسلب والفجور**، وأنه وعد الذين يموتون في القتال بملذات الجنة .

ويتحدث كولي عن الحروب الصليبية فيقول : «... وهكذا تقهقرت قوة الهلال أمام راية الصليب، وانتصر الإنجيل على القرآن، وعلى ماتضمنه من قوانين الأخلاق الساذجة»[٣] .

إن أمثال هؤلاء هم الذين أساءوا إلى أنفسهم وإلى المسلمين، وإلى المستشرقين النزهاء، حتى صار كل مايكتبه مستشرق عن الإسلام يُنظر إليه بعين الحذر والاحتراز، ويُبحث عما فيه من دس أو ثلب .

يقول درمنجهايم (E. Dermanghame) : «حين اشتعلت الحرب بين الاسلام والمسيحية، ودامت عدة قرون، اشتد النفور بين الفريقين، وأساء كل منهما فهم الآخر، **ولكن يجب الاعتراف بأن إساءة الفهم كانت من جانب الغربيين** أكثر. فعلى إثر المعارك الفكرية العنيفة التي رموا فيها الإسلام بالمساوىء من خلال جدلهم البيزنطي، ودون أن يُتعبوا أنفسهم في دراساتهم، هبَّ الكتّاب والشعراء المرتزقة من الغربيين وأخذوا يهاجمون العرب، فلم تكن مهاجمتهم إلا تُهماً باطلة، بل متناقضة»[٤] .

* * *

٣ ـ **التنبيه إلى ماوقع فيه بعضهم من أخطاء لغوية أو علمية أو تاريخية عن جهل أو عن سوء فهم وضيق نظر**، أو عن شطط في الافتراضات، كادعاء بعضهم أن **النبي** متأثر في **فواتح السور** باليهودية، وكأن القرآن من تأليفه هو . وقد فاتهم أن هذه السور مكية، وعددها سبع وعشرون . ولاتكاد توجد سورة مدنية بهذه الفواتح سوى البقرة وآل عمران .

فكيف حصل هذا التأثير اليهودي ؟

وقد نفى نولدكه المستشرق الألماني في كتابه (تاريخ القرآن) أن تكون فواتح السور من القرآن، مدّعيا أنها رموز لمجموعات الصحف التي كانت عند المسلمين الأولين قبل أن يوجد المصحف العثماني. فمثلا حرف الميم كان رمزا **لصحف** المغيرة، والهاء **لصحف أبي هريرة، والصاد لصحف** سعد بن أبي وقاص، والنون **لصحف** عثمان. فهي ـ عنده ـ إشارات لملكية الصحف، وقد تركت **في مواضعها** سهوا، ثم ألحقها طول الزمن بالقرآن، فصارت قرآنا[٥]

واندفع آخرون إلى محاكاة هذا الرأي برغم **اقتناع صاحبه فيما بعد**

بخطئه، إذ من الافتيات على المسلمين الأتقياء الذين نسخوا المصاحف أن نتهمهم بالغفلة، **أو بتعمد إضافة ماليس من كلام الله إليه** .

* * *

٤ ـ **الإفادة** من بحوث المستشرقين، وبالأخص تلك التي نلمس فيها تحررا من ضغوط الأيديولوجية الكنسية الاستعمارية، ويغلب عليها الطابع العلمي المجرد من الأهواء والأحكام المسبقة .

ويتسم هذا الاتجاه الجديد بالموضوعية والانصاف، وبالدقة والتحقيق والاستقراء، على أن سلامة الدراسات الاستشراقية من الأخطاء الفكرية والميول الذاتية المتوارثة منذ قرون، ليس من السهل تجاوزها أو السيطرة عليها كليا وفي سرعة، ولكن محاولة التجرد في البحث خطوة كبيرة في تعزيز دراساتهم من الوجهة العلمية، وفي تجلية غيوم الريبة من حولها .

فدائرة المعارف الاسلامية ـ التي أصدرها المستشرقون بعدة لغات، والتي عبأوا في تحريرها كل قواهم ـ مرجع مهم حتى للمسلمين في دراساتهم مع مايوجد فيها أحيانا من خلط وتحريف ودس .

ومهما يكن من أمر فإنهم ببحوثهم قد أسهموا في تنمية الثقافة الانسانية ودفعوا إلى متابعة تلك البحوث بالزيادة أو بالتعقيب أو بالرد؛ بل إن من المستشرقين النزهاء من تركوا أثرا عميقا في الرأي العام الإسلامي والرأي العام الأوروبي، كالمستشرق الفرنسي كلود اتيان سافاري، فقد وصف الرسول صلى الله عليه وسلم في مقدمة ترجمته للقرآن[٦] بالعظمة وقال : « **أسس محمد ديانة عالمية تقوم على عقيدة بسيطة لا تتضمن إلا مايقره العقل من إيمان بالاله الواحد الذي يكافىء على الفضيلة، ويعاقب على الرذيلة. فالغربي المتنور وإن لم يعترف بنبوته لايستطيع إلا أن يعتبره من أعظم الرجال الذين ظهروا في التاريخ** » .

وشبيه به المستشرق الانجليزي (توماس كارلايل) الذي قال في كتابه (الأبطال وعبادة الأبطال)[٧] : « **لقد أصبح من أكبر العار على كل فرد متمدن في هذا العصر أن يصغي إلى القول بأن دين الاسلام كذب، وأن محمدا خداع مزور، فإن الرسالة التي أداها ذلك الرجل مازالت السراج المنير مدة اثني عشر قرنا لمئات الملايين من الناس أمثالنا، خلقهم الله الذي خلقنا** .

«أكان أحدهم يظن أن هذه الرسالة التي عاش بها ومات عليها هذه الملايين

الفائقة الحصر والعد أكذوبة وخدعة ؟ أما أنا فلا أستطيع أن أرى هذا الرأي أبدا .

«فلو أن الكذب والغش يروجان عند خلق الله هذا الرواج، ويصادفان منهم ذلك التصديق والقبول. فما الناس إذا إلا بُله ومجانين، وما الحياة إلا سخف وعبث، كان الأولى ألا تُخلق». (تعريب : محمد السباعي)

ثم حلل (كارلايل) شخصية الرسول، وكشف عن نواحي عبقريته التي تتجلى فيها أسمى معاني الوحي، وانتهى إلى أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان مخلصا في دعوته، صادقا في عقيدته مثل غيره من العظماء المؤمنين(٨) .

هذه في رأيي أهمّ عوامل الاهتمام بدراسات المستشرقين عن الإسلام .

وبرغم أن الاستشراق في بعض مراحله عاش في كنف الكنيسة ترعاه وتوجهه ولعب دورا فكريا خطيرا في التمهيد للاستعمار السياسي والثقافي والعسكري وقام بحركات مريبة تهدف إلى زعزعة ثقة الشعوب المستعمرة بدينها وثقافتها وحضارتها فان حركته الفكرية لاتخلومن جوانب إيجابية، كتنظيم الكتب العربية التي توجد في المكتبات العمومية بأوروبا، ووضع الفهارس لها، حتى يسهل الرجوع إليها، والتنقيب عن المخطوطات الهامة في تراثنا لتحقيقها ونشرها، وتخصص نخبة من علمائه في موضوعات ركزوا البحث في نقاطها الجزئية، حتى كادت تقترن أسماء بعض الباحثين منهم بمن تفرغوا لدراسة شخصياتهم وآثارهم العلمية دراسة ممعنة تتطلب صبرا طويلا وعملا دؤوبا وتصوفا علميا، كاشتهار ماسينيون (Massignon) بالحلاج ولاووست (Laoust) بابن تيمية .

وممن اشتهر بدراسة القرآن وعلومه نولدكه (Noeldeke) وبلاشير (Blachere) وجيفري (Jeffry) وجولد تزيهر (Goldziher) ولهم في ذلك مؤلفات معروفة .

فمثل هذه الآثار العلمية المنشورة، ليس لنا إلغاؤها بحجة أوبأخرى، لأن أصحابها إن أبدعوا فيها سجلنا إبداعهم، وإن أسفُّوا سجلنا إسفافهم، ودحضنا باطلهم بالحجة، حتى لايغتر بها الباحثون الناشئون، وإن خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا، أوضحنا مايميز الحقيقة من الزيف. وأقل مايجب أن يقوم به الباحثون المسلمون في هذا المجال، أن يعرفوا باحسان المخلص المنصف، وإساءة المسيء الجائر .

ولعل هذه اللمحة التي أقدمها كمدخل إلى نقد الدراسات الاستشراقية للقرآن وعلومه، تكون حافزا للعمل على تحقيق ماتتأكد الحاجة إليه في هذا العصر من تقويم تلك الدراسات، والرد على مافيها من شبهات أومطاعن، خدمة للاسلام من خلال القرآن الكريم، وخدمة للحقيقة من خلال ماكتبه المستشرقون عنه .

مصدر القرآن :

لاخلاف بين المسلمين في أن القرآن كلام الله المنزل بالوحي على قلب الرسول صلى الله عليه وسلم . فالله تعالى بذاته الجليلة هو المتكلم به والمنشىء له كما يدل عليه ضمير المتكلم في مثل قوله تعالى : (نحن خلقناهم وشددنا أسرهم) [الانسان : ٢٨] .

فميزته على سائر الكتب السماوية أنه إلهي في لفظه ومعناه .

بينما نرى في العهد القديم والعهد الجديد أن النبي هو الذي ينشىء الكلام الذي أوحي به إليه، ليتوجه به إلى الناس باعتبار كونهم شعبه كما يقول موسى، أو إخوانه كما يقول عيسى عليهما السلام .

وأما الله تعالى، فنجد حضور ذاته العليّة في القرآن **حضور المتكلم**، وفي التوراة والانجيل حضور المخاطب المتوجه إليه بالدعاء أو المناجاة، أو **حضور المتحدث** عنه بطريق الحكاية والتبليغ، لتعريف الناس به ودعوتهم إليه، فكان للقرآن دون غيره من الكتب السماوية هذه الميزة الفريدة، وهي أنه **(كلمة الله)** وقد أبدع فيه من فنون القول ماتحدى به مقارعيه من أهل البيان عن الاتيان بسورة مثله، ولكن أكثر المستشرقين يكادون يتفقون على أنه ليس من عند الله ، وعلى أن محمدا استقى مادته من الأحبار والرهبان الذين كان يتلقى عنهم المعلومات الدينية من كتب العهدين .

والقضية في الحقيقة ترتبط جذريا بإقرار النبوة لمحمد صلى الله عليه وسلم . **لأن إنكارها يفضي إلى نتيجة واحدة . وهي بشرية القرآن . فلا بد من الوقوف قليلا عند هذه النقطة الهامة .**

فالنبيء في العقيدة الإسلامية من أوحى الله إليه وحيا، فإن أمره بتبليغه كان رسولا. فهو مُنبىء عن الله ومنبأ عنه. والوحي الذي أنزله الله على محمد، **ليس إلهاما فائضا من استعداد النفس العالية**، حتى يمكن القول بأن معلوماته وأفكاره وآماله ولدت له إلهاما فاض من عقله الباطن أو نفسه الروحانية على مخيلته، وانعكس اعتقاده على بصره، فرأى الملك ماثلا له، وعلى سمعه فوعى ماحدثه الملك به، كما يزعم بعض المستشرقين فصار الخلاف بيننا وبينهم في كون الوحي من خارج نفس النبي، وليس نابعا من داخلها كما يتوهمون، وفي وجود ملك روحاني نزل عليه بحق من عند الله عليه صلى الله عليه وسلم(٩) كما قال عز وجل : (**وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين**)[سورة الشعراء : ١٩٢ - ١٩٥] .

والنبي الموحى إليه يجد اليقين بأنه من عند الله، سواء أكان هذا الوحي بواسطة أم بغير واسطة، بصوت يسمعه، أم بغير صوت .

وباب النبوة ليس مفتوحا لكل أحد مهما عظم إشراقه، أوسمت نفسه، كما أن الـوحي في مفهـومه الديني الصحيح ظاهرة روحية خص الله بها من اصطفاهم للنبوة ـ وبه يكون اتصالهم بالله من غير حلول ولا اتحاد ـ ليكلفهم إبلاغ تعاليمه للناس .

والمسيحية ربما تفهم الوحي على أنه حلول روح الله في روح الموحى إليه. فلم تُؤَله المسيح إلا بهذا الحلول، لأن من حلّ فيه روح الله صار إلها . وهومانيفيه الإسلام نفيا مطلقا . **فالله سبحانه لايحل في غيره ولايحل فيه غيره** .

ومن المستشرقين من يتحدث عن الوحي والنبوة كما يتحدث الناس عن **الدروشة والـدراويش**، أوكمـا يتحـدث علمـاء النفس عن أبطـال التاريخ وعظماء الرجال وقادة الثورات، أوعما ينفرد به بعض الناس من خصائص العيون والآذان الداخلية، يلتقطون بها ما لايتمكن الإنسان العادي من سماعه أورؤيته وهذا ماقاد الانسان إلى تجارب الدين .[١٠]

ولعل في عرض هذه العينات من أقوالهم في الوحي القرآني مايوضح ذلك :

- **يقول المستشرق الألماني هوبرت جريمي** (Hubert Grimme) في كتابه **(محمد)**[١١] :

لم يكن محمد في بادىء الأمر يبشر بدين جديد، **بل إنما كان يدعو إلى نوع من الاشتـراكيـة**. فالاسلام في صورته الأولى الأصلية لم يكن يحتاج إلى أن نرجعه إلى ديـانـة سابقة تفسر لنا تعاليمه، ذلك لأننا إذا نظرنا إليه عن كثب، نراه **لم يظهر إلى الـوجـود كعقيدة دينية، بل كمحاولة للإصلاح الاجتماعي تهدف إلى تغيير الأوضـاع الفـاسـدة**، وعـلى الأخص إلى إزالـة الفـروق الصـارخـة بين الأغنيـاء الجشعـين، والفقـراء المضطهـدين .... لذلـك نراه يفـرض ضريبـة معينة لمساعدة المحتـاجـين. وهـو **إنمـا يستخدم فكرة الحساب في اليوم الآخر كوسيلة للضغط المعنـوي، وتأييـد دعوته** ...[١٢]. أليس من السخف أن ينفي **جريمي** النبوة عند محمد بهذه السذاجة ليجعل منه مصلحا اجتماعيا يدعو إلى الاشتراكية ؟

- **ويقـول المستشـرق الانجليـزي : جـب** (Gibb) أستاذ الدراسات العربية بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية في كتابه (المذهب المحمدي)[١٣]

« إن محمـداً ككـل شخصيـة مبـدعة قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به من جهة، ثم هو من جهة أخرى قد شق طريقا جديدا بين الأفكار والعقائد

السـائـدة في زمانه، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه .... وانطباع هذا الدور الممتاز لمكـة يمكن أن نقف على أثره واضحا في كل أدوار حياة محمد، وبتعبير إنساني : **إن محمدا نجح، لأنه كان واحدا من المكيين** » ثم يقول :

- «... **ويبدو أن معارضة المكيين له** لم تكن من أجل تمسكهم بالقديم، أوبسبب عدم رغبتهم في الإيمان ... بل **ترجع أكثر ماترجع إلى أسباب سياسية واقتصادية**» .

ولاشـك أن من يخـالف ما أجمعت عليه كتب التاريخ والسير، ولايقدم حججا مقنعة، لا يستطيع أن يتخلص من ميوله وأهوائه .

- وقال درمنجهام وقد جمح به الخيال، وهو يصور انطباعه النفسي عن النبي صلى الله عليـه وسلم بأسلوب شعـري جميل، وكأنه يصور نفسية فنان موهوب أو عبقري مُلهَم، لانفسية نبي مرسل :

« وهذه النجوم في ليالي صيف الصحراء كثيرة شديدة البريق، حتى ليحسب المرء أنه يسمع بصيص ضوئها، وكأنه نغم نار موقدة .

حقـا إن في السمـاء لشـارات للمدركين، وفي العالم غيب، بل العالم غيب كله، لكن ألا يكفي أن يفتـح الإنسـان عينيه ليرى، وأن يُرهف أذنه ليسمع ؟ ليرى الحق وليسمـع الكلم الخـالد ! لكن للناس عيونا لاترى، وآذانا لاتسمع أما هو (فيحسب) أنـه يسمـع ويرى . وهل تحتاج لكي تسمع ماوراء السماء من أصوات، إلا إلى قلب مخلص ملء إيمانا ..»[١٤] .

فنستخلص من كل هذه الأقـوال أن أصحـابها لايفهمون حقيقة الوحي والنبوة . ومن لم يعرف العلاقة التي تربط بينهما، أوحاول أن يطبق مقاييس العلوم التجريبية أو النظرية عليهما، فقد ضلّ سواء السبيل .

ومنشأ الخـلاف بين المؤمنـين بالرسالات السماوية وغير المؤمنين بها ترجع أساسا إلى مفهوم الوحي عندهم .

وقـد بحث علمـاء الـدين والفلاسفة قديما وحديثا هذه القضية فأثبتوها، وأقاموا الأدلة على إمكان الوحي بمفهومه الشرعي، ودحضوا ما أثير حوله من ادعاءات وشبهات، حتى تجد نصوص الوحي السماوي الطريق ممهدا لدراساتها على أساس أنها مقدسة، وأنها حق لايشوبه باطل .

فوصف ظاهـرة الـوحي الالهي، ومـاكان يعتري النبي عند تلقيه من حالة خاصة ناشئـة عن انسـلاخـه من البشرية الجسمانية، واتصاله بالملكية الروحانية بالهوس أو

الصـرع أو نحـو ذلـك من الانحرافات النفسية على **ضوء التحليل النفسي** جهل خطير بحقيقة النبوة، وهل يكفي لصنف من العلوم أن يصل إلى حد من الدقة والتطور، بحيث تفـرض طريقتـه في البحث على الميـادين الأخرى، وينتصب معيارا ؟ إن تطور منهج من المناهج العلمية لايعطى كمعيار خارج ميدانه . **والعالم الديني لايقبل مثل هذا القول من المفكـر الفـرنسي جوستـاف لو بـون برغم ما في جل أحكـامـه على الإسلام وعلى شخصيـة نبيـه وعـلى القرآن من اعتدال** : «قيل إن محمدا كان مصابا بالصرع، ولم أجـد في تاريـخ العـرب مايجيـز القطـع بذلـك، وكل ما في الأمر مارواه معاصروه وعائشة منهم : أنـه كان إذا نزل الـوحي عليـه **اعتراه احتقان فغطيط فغثيان** . **وإذا عدوت هوس محمد ككل مفتون، وجدته حصيفا سليم الفكر** ».

ثم يقول : «**ويجب عد محمد من فصيلة المتهوسين من الناحية العلمية كأكبر مؤسسي الـديـانات** . ولاأهمية لذلك. فلم يكن ذوو المزاج البارد من المفكرين هم الذين ينشئون الديانات، ويقودون الناس، **وإنما أولو الهوس هم الذين مثلوا هذا الدور... وهم الذين أقاموا الأديان، وهدموا الدول، وأثاروا الجموع، وقادوا البشر** . ولو كان العقل لا الهوس هو الذي يسود العالم، لكان للتاريخ مجرى آخر»[١٥] .

أليس من مجـازفـة القـول أن يعـد (لـوبـون) محمـدا صلى الله عليه وسلم من المتهوسين، **ولم يثبت تاريخيا قبل البعثة ولا بعدها، أنه كان من ذوي الوساوس أو السلوك الشاذ والتصرف الغريب**، أو نحو ذلك من الانحرافات النفسية التي لابد لها من انعكاسات وردود فعل .

ألم تشهـد خديجـة وتعـرفـه بحقيقتـه لما جاءه الحق وهو في غار حراء لتدفع عنه الخوف مما رأى وسمع ؟

« كلا والله لايخزيك الله أبدا . إنك لتصل الرحم، وتحمل الكلَّ، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق » (رواه البخاري) .

فما أبعد هذا الكمال الانساني عن الهوس الذي قد يملي على صاحبه مواقف غريبة، وأفعالا ينبو عنها الذوق السليم ![١٦] .

ولكنه الجهل بحقيقة الدين واستعمال منهج النقد العلمي في موضوعه .

إن الحركات الاختيارية كما صنفها الغزالي[١٧] ثلاثة أصناف يهمنا منها صنفان :

- **حركة فكرية** يدخلها الحق والباطل
- **وحركة قولية** يدخلها الصدق والكذب

فاذا ثبتت الصفات الأولى من هذه الحركات الثلاث وهي : الحق والصدق والخير لمن بعثه الله برسالة سماوية، وانتفت عنه الصفات الثانية بالتأمل والاستقراء والبحث، مع تواتر النقل والأخبار المستفيضة، لم يبق أي مسوّغ لانكار نزول الوحي عليه، أو تأويل هذا الوحي بالإلهام الباطني !

ومتى اعتبر المنكرون لنبوته أنه في طليعة الزعماء والقادة والحكماء والمصلحين والمشرعين وبناة الدول، ومؤسسي الحضارات، فقد أوشكوا أن يؤلهوه كما ألهوا عيسى عليه السلام، لأن ذلك كله لايجوز أن يجتمع في عبقري .

(قل لا أقول لكم عندي خزائن الله، ولاأعلم الغيب، ولاأقول لكم إني ملك، إن أتبع إلا مايوحى إلي)[الأنعام : ٥٠]

فلو ادعى أحد أنه طبيب أو مهندس أو حلّاق ، فالواقع هو الذي يؤيد دعواه أو يكذبها .

وهل الذين آمنوا به منذ أربعة عشر قرنا واتبعوا الدين الذي جاء به ـ من قادة الفكر على امتداد العصور ـ كلهم أغبياء مغرورون، لم يميزوا بين الحق والباطل، والصدق والكذب ؟

والعلم وحده لايستطيع أن يقدم تفسيرا مقنعا لهذا التحول الجذري ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم إلا على ضوء الايمان بما تضمنه هذا الوحي السماوي الذي ظل يقودها مايزيد على عشرين عاما، ولم يخلف ماوعده، ولاكذب فيما أخبره به من أنباء الغيب . وأي فرق بين تقولات المشركين في الجاهلية وتفسيرهم لظاهرة الوحي عندما ينزل على الرسول، وما يناله عند التلقي من جهد وعناء بالجنون أو السحر تارة، وبالشعر أو الكهانة أخرى، وبين تفسير المستشرقين الأكاديميين للوحي من الوجهة النفسية أو العقل الباطن أو نحو ذلك مما اخترعوه وانتحلوه كالهوس الذي يزعمه (لوبون) . فهو في كتابه (حضارة العرب) لم يفهم شخصية الرسول في حياته الزوجية التي ينسبها إلى الشهوانية، ويبني عليها جملة من الأحكام الفاسدة، أما القرآن فيعده من شواهد عبقريته، وهو عنده من إنشائه، **ولكنه يجعله دون كتب الهندوس الدينية قيمة، فيقول :**

« ليس في عامية القرآن ولا هوتيته الصبيانية التي هي من صفات الأديان السماوية ما يقاس بنظريات الهندوس»[١٨] .

ثم ينكر شمولية القرآن، ويرى أنه مؤقت بعصره، لايحقق حاجات الفرد في عصور لاحقة، بل يجعله سبب تخلف المسلمين[١٩] .

ومن أخطر ما في كتابه إنصافه للحضارة العربية الاسلامية التي دافع عنها وأعجب بها، وبيّن مالها من أثر في الحضارة الغربية، فينخدع القارىء بمظهر الإنصاف حتى تصدمه بعض أقواله في القرآن وفي الرسول وفي الشريعة الاسلامية، فيحس بالتحامل، والتجافي عن الموضوعية .

وسأورد من أقوال بعض المستشرقين في القرآن ومصدره، **مايوضح جهلهم بحقيقة الوحي خارج الطرق الكسبية للعلم**، وفوق الإلهامات النفسية، وخلاف ماهو مقرر في علم النفس وسِيَر الأبطال والعظماء، وبعيدا عن الأعراض (الباثولوجية) التي يصاب بها أفذاذ الرجال، كما يزعم (**جولد تزيهر**)، وعن الهوس الذي يصيب بنوباته قادة الأمم العظام كما يدعي (لوبون) .

- **فويلز** (G. Wells) **يتخيل محمدا رجلا دفعته طموحاته ووساوسه في سن الكهولة إلى تأسيس دين ليعد في زمرة القديسين، فألف مجموعة من عقائد خرافية وآداب سطحية، وقام بنشرها في قومه، فاتبعها رجال منهم**[٢٠] .
- **وجولدتزيهر** ينسب المعرفة الدينية التي تلقاها محمد صلى الله عليه وسلم إلى عنصرين : خارجي وداخلي فيقول :

«فتبشير النبي العربي ليس **إلا مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينية عرفها بفضل اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية** التي تأثربها تأثرا عميقا، والتي رآها جديرة بأن توقظ في بني وطنه عاطفة دينية صادقة، وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في وجدانه ضرورية لإقرار لون من الحياة في اتجاه يريده الله .

لقد تأثر بهذه الأفكار تأثرا وصل إلى أعماق نفسه، وأدركها بايحاء قوة التأثيرات الخارجية، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيا إلهيا»[٢١]

- **وبلاشير - على اعتداله في أحكامه - يتحدث في كتابه (معضلة محمد) عن مصدر القصص القرآني، ذاكرا بالخصوص ان مما لفت انتباه المستشرقين هو التشابه الحاصل بين هذا القصص، وبين هذا القصص اليهودي المسيحي .**
وقد كان التأثير المسيحي واضحا في السور المكية الأولى، إذ كثيرا ماتكشف مقارنة بالنصوص غير الرسمية كانجيل الطفولة الذي كان سائدا في ذلك العهد عن شبه قوي . ويعرض في هذا الصدد آراء بعض الباحثين، مبينا رأيه فيما يستنتج من العلاقات المستمرة التي كانت تربط بين مؤسس الإسلام والفقراء المسيحيين بمكة[٢٢]

وورد في كتاب تاريخ الأديان (Manuel de l'histoire des religions) :

« كان أسلوب النبي في القـرآن أوّل عهـده بالـدعوة مفعما بالعواطف، قصير العبـارات، فخم الصـورة، يقدم أوصاف العقاب والثواب في ألوان صارخة. وكثيرا ما يكـرر الآيـات تكـرارا مملا، حتى تنقلب معانيها إلى الضد . فلما تقدم الزمن بالنبي فقـد الأسلوب منهجـه الأول، وأخـذ يقص في نغمات هادئة بديعة قصص الأنبياء، مثلما تراه في قصة حب يوسف وزوجته (بوتيفار) . وكانت هذه الصورة مثيرة لخيال كثير من شعراء الفرس والترك . وفي آخر عهد النبي فقد الأسلوب كل حرارة وكل فن، وأغرم بالجدل الديني مع اليهود والنصارى»[٢٣] .

وهكذا فان أكثر المستشرقين لم يتوصلوا إلى تكوين فكرة صحيحة عن مصدر القرآن، ولا عن الوحي الذي أنزل عليه، فانساق الكتاب الغربيون في اتجاههم يرددون الفكـرة نفسها من غيربينة، بل إن المتعصبين منهم عندما يتحدثون عن الرسول والقرآن والإسلام، تتحول ألسنتهم وأقلامهم إلى معاول هدم، وأذكر على سبيل المثال **مقالا كتبه فيليب ايـرلنجي في مجلة تصدر بباريس**[٢٤]، نسب فيه إلى الرسول ـ بقصد النيل من شخصيتـه الشـريفة ـ مايتبرأ منه كل باحث نزيه، وما لايصدر مثله إلا عمّن أغلق فكره التعصب والحقـد. وكـان ممـا ادعـاه في مقاله : **كثرة اتصال محمد باليهود في مكة ـ والمعـروف أن جل اليهـود آنذاك كانوا بالمدينة لابمكة ـ** وأنه كان يسأل خادمه **زيدا وهـو مملوك للمسيحيـين** عن الديانتين المسيحية واليهودية، ليأخذ منهما، وكان حاذقا فطنا أحد ذكاء وأدق فهما من خادمه . ثم يقول : « ... لقد كان محمد في المدينة تلميذا لليهـود، وهم الـذين كونـوه ثم بدأ جبـريـل يمـده ببعض الأسـاطير التي يعرفها اليهود والمسيحيـون » فهـذا التناقض الصارخ في أقواله التي يقذف بها بلا سند من تاريخ أو حجة من عقل تغني عن البيان والرد .

ولعـل أول مايبعث على التسـاؤل حول هذه الأفكـار الـرائجـة في أوسـاط المستشرقين والغربيين عموما ، أن القرآن والحديث لو كان مصدرهما واحدا وهو محمد صلى الله عليه وسلم، فبم نفسر هذا الفرق الكبير والبون الشاسع بينهما في أسلوب العرض، وطريقة الأداء ومنهج التعبير ؟

وكيف يستطيع شخص واحد مهما كان بارعا صناعا أن ينطق بأسلوب من الكلام معـين فيقـول : هذا قرآن من عنـد الله، ثم ينطق بكـلام آخـر يختلف عنـه في الأسلوب فيقول : هذا حديث من كلامي .

وكيف يتسنى التمييـز والتفـريق في عقـل واحـد بين نوعـين من الكلام لكل منهما طابعه المتميز وصياغته الخاصة ؟ أليس الأسلوب معبرا عن شخصية صاحبه ؟

ثم ما الـذي كان يصـد الـرسـول عن نسبـة شرف القرآن العظيم إليه لوكان من إنشائه وتأليفه ؟. ومن أغرب الخيال أن **المستشرق كليمان هوار** (Huoar) **كتب فصلا**[٢٥] **زعم فيه أنه اكتشف مصدرا جديدا للقرآن، هو شعر أمية بن أبي الصلت**[٢٦] وقـارن بينه وبين آيات من القرآن، فاستنتج صحة هذا الشعر بما يلاحظ من فروق بين ماورد فيه، وماورد في القرآن من تفصيل لبعض قصصه، كأخبار ثمود وصالح، مستدلا على ذلك بأنه لوكان هذا الشعر منحولا لكانت المطابقة تامة بسببه وبين القرآن . ثم يزعم أن استعـانـة النبي به في نظم القـرآن حملت المسلمـين على مقـاومتـه ومحـوه، ليستأثر القرآن بالجدة، وليصح أن النبي قد انفرد بتلقي الوحي من السماء .

وممـا رد به طه حسـين على هذه الفـريـة الجـديدة قوله : « والغريب في أمر المستشـرقـين في هذا المـوضـوع وأمثاله، أنهم يشكون في صحة (السيرة) نفسها، ويتجـاوز بعضهم الشـك إلى الجحـود، فلا يرونهـا مصدرا تاريخيا صحيحا، وإنما هي عندهم كما ينبغي أن تكون عند العلماء جميعا طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج إلى التحقيق والبحث العلمي الـدقيق، ليمتـاز صحيحها من منحولها، هم يقفون هذا الموقف العلمي من السـيرة ويغلون في هذا المـوقف، **ولكنهم يقفـون من أميـة وشعـره موقف المتيقن المطمئن، مع ان أخبار أمية ليست أدنى إلى الصدق، ولا أبلغ في الصحة من أخبار السيرة** . فما سر هذا الاطمئنان الغريب إلى نحو من الأخبار دون الآخر ؟ أيكون المستشرقون أنفسهم لم يبرؤوا من هذا التعصب الذي يرمون به الباحثين من أصحاب الديانات ؟[٢٧] .

ولـزيـد الإيضـاح نورد على سبيـل المثال هذه الآيات وما قد يتفق معها من شعر أمية، إن صحت نسبته إليه :

(فتولَّ عنهم، يوم يدع الداع إلى شيء نُكر، خشعا أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر) [سورة القمر : ٦ و٧] .

(إنـا جعلنـا ما على الأرض زينـة لهـا لنبلوهم أيهم أحسن عمـلا. و إنـا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا) [سورة الكهف : ٧ و٨] .

(كلمـا ألقي فيهـا فوج سألهم خزنتهـا ألم يأتكم نذيـر، قالوا بلى....) [سورة الملك: ٨ و٩].

وقال أميـــة :

ويـوم موعـدهم أن يحشـروا زمـرا ... يوم الـتـغـابـن إذ لاينـفـع الـحـذر
مسـتـوسـقـين مع الـداعي كأنهـم ... رجـل الجـراد زفتـه الـريـح منتشـر

وأبــرزوا بصــعــيــد مســتــوجــرز ... وأنــزل الــعــرش والمــيــزان والــزبــر

يقــول خزانــهــا ماكــان عنــدكــم ؟ ... ألــم يكــن جاءكــم من ربــكــم نذر

قالــوا : بلى فتــبــعــنــا فتيــة بطــروا ... وغــرنــا طول هذا الــعيش والعمــر[٢٨]

إن هذا الشعــر لاينسجم ومــواقف أميــة من الــرســول موقف الخصــومة بهجاء أصحــابــه وتأييــد مخالفيه، ورثاء أهل بدر من المشركين ثم لم يكون النبي هو الذي أخذ عن أمية، ولايكون أمية هو الذي أخذ عن النبي ؟

ومن ذا الــذي يستطيــع أن يقــول : إن من ينحــل الشعر ليحاكي القرآن ملزم أن يلائم بين شعــره وبــين نصــوص القــرآن ؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليُخفي النحل، ويوهم أن شعره صحيح لاتكلف فيه ولاتعمل؟[٢٩]

● **وأورد توسـدال** (C. Tisdal) شبهــات النــاقــدين للقــرآن الكريم، واتهامه في مصدره الالهي، ومنها هذه الأبيات التي نسبوها إلى امرىء القيس، والتي لاتخلو من بعض التعبيرات القرآنية :

دنــت الــســاعــة وانــشــق الــقــمــر ... عن غزال صاد قلبــي ونــفــر

أحــور قد حرت في أوصــافــه ... ناعس الطــرف بعــيــنــيــه حــور

بســهــام مــن لحــاظ فاتــك ... تركــتــنــي كهــشــيــم المحــتظر

يقول العقاد : «وأيسر مايبدو من جهل هؤلاء الخابطين في أمر اللغة العربية قبل الإســلام وعــلاقتهــا بلغة القرآن الكريم، أنهم يحسبون أن العلماء المسلمين يجدون في بحث تلك الأبيــات وصبــا واصبا لينكروا نسبتها إلى الجاهلية، ولايلهمهم الذوق الأدبي أن نظرة واحدة كافية لليقين بإدحاض نسبتها إلى امرىء القيس أو غيره من شعراء الجاهلية»[٣٠]

ثم إننــا نقــول ماذا في الاعتــراف بأن تكــون بعض التعبــيرات العــربيــة التي استخــدمهــا العــرب في الشعر والنثر وردت كلاما في القرآن . والقرآن جاء بلسان عربي مبين وكان أحيانا ينزل بنص كلمات تحدث بها الصحابة من أمثال عمر رضي الله عنهم وأرضاهم، وهناك فرق كبير بين « دنت الساعة » وبين .. «اقتربت الساعة» ..

أفيكــون هذا القــرآن الــذي لو نزل في هذا العصــر لما اختلفت نظــرته للكون، ولا وصــايــاه للإنســان ، ـ وقــد حوى من كنوز المعرفة مالم يحوه سفر ـ نابعا من استعداد محمد الشخصي، أو مما اقتبسه في بيئته من أهل الكتاب أو بعض الأعراب ؟ **وأي أمي في التــاريــخ يقطــع مرحلة الشبــاب هادئا لم يؤثر عنه علم ولاحكمة ـ أما الحكمة فكــانت مأثــورة عن النبي صلى الله عليــه وسلم حتى قبــل الاســلام ولعــل واقعة**

الحجر تثبت ذلك -ولاشعر ولاخطابة ولا وثبات الأبطال والزعماء ، ثم ينفتح فجأة في الأربعين على عالم جديد، فيصلح أديان البشر : عقائدها وآدابها وشرائعها، ويحدث ثورة روحية اجتماعية لامثيل لها في تاريخ الإنسانية، في سن لايتأتى لمن بلغ مثلها أن يبتدىء أو يبتدع فيها علما أو فنا أو يسن فيها شرعا، أو ينهض في العالم بانقلاب عظيم، مالم يكن قد ظهر استعداده له. وأخذ مقدماته في ريعان الشباب(٣١)

فالمفارقات بين ماضي الحياة المحمدية وحاضرها تشهد بأن القرآن لم يكن إلا وليد تعليم جديد، وأن صاحب الوحي صلى الله عليه وسلم لم تكن له هذه القدرة العجيبة على التأثير في النفوس إلا بقدر ما أثر الوحي الإلهي في نفسه . قال الله تعالى : (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك مالم تكن تعلم، وكان فضل الله عليك عظيما) [سورة النساء : ١١٣] .

ولا أدل على أن الوحي القرآني خارج عن الذات المحمدية من مخالفة القرآن في عدة مواطن لرأيه الشخصي ولطبعه الخاص، ويتجلى هذا الفصل في عتابه الشديد له في مثل هذه الآية : (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يُثخن في الأرض . تريدون عرض الدنيا، والله يريد الآخرة، والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم) [سورة الأنفال : ٦٧ و٦٨] . إن ماعوتب عليه رسول الله من قبول الفداء من أسرى بدر، **هو أقرب إلى طبعه الرحيم،** لذلك اختاره، أملا في هداية قومه وتأليف خصمه، فنبهه الله إلى ماهو حق في ميزان الحكمة الالهية، وشتان بين مقام الربوبية ومقام العبودية، بين مقام المتكلم ومقام المخاطب !

كما عوتب صلى الله عليه وسلم لما أذِن للمنافقين الذين استأذنوه للتخلف من غزوة تبوك، فقال الله له : (**عفا الله عنك . لِمَ أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين)** [سورة التوبة: ٤٣] .

ثم إن مايدعيه المستشرقون من إفادة الرسول من حاشيته اليهودية والمسيحية الذين أسلموا وكانوا في صحبته، هو محض افتراض، **لأن إسلامهم حجة قائمة على صدق ماجاء به من الوحي الإلهي. ولو تبين لهم أنه كان يتتلمذ لهم في خفاء ليتلقى عنهم ماكان يدعو إليه لانفضوا من حوله، ولعادوا إلى دينهم، ولم تكن لهم تلك المنزلة الرفيعة في الدعوة إلى الإسلام،** والذود عنه، والاخلاص للرسول، فإن ثباته في الشدائد والمحن، ومثابرته على مغالبة الكبر والعناد، أول برهان قدمه للإنسانية على مدار التاريخ، يشهد بصحة نبوته وصدق رسالته .

وهل سادت دعوات الكذابين والمشعوذين والدجالين الذين ادعوا النبوة، وهل نجحوا في حمل الناس على الإذعان لهم والعمل بتعاليمهم ؟

إن الذي يطلب الدليل على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بعدما أتى بما أتى به ، يكون كمن يطلب ورقة من الباني العظيم تنص على علمه ومعرفته بعد أن انتهى من إقامة الصروح .

وقد عارض المستشرق السويدي تور أندريه (Tor Andrac) صاحب كتاب : **(محمد : حياته وعقيدته)** هذه الطريقة العقيمة التي سلكها بعض المستشرقين في البحث، **مبينا أن جوهر النبوة، لايمكن تحليله إلى مجموعة من آلاف العناصر الجزئية** . ومهمة الباحث في رأيه أن يدرك في نظرة موضوعية : كيف تتألف من العناصر والمؤثرات المختلفة وحدة جديدة أصيلة تنبض بالحياة . **فالاسلام لاينكر صلاته بالديانة اليهودية والمسيحية وعقيدة الحنيفية، وتقاليد العرب ولكن ذلك لايعني انه مجرد مجموعة من هذه العناصر**[٣٢].

وفي القرآن من الاعجاز الغيبي والعلمي ماينفي أن يكون بشريا، كما شهد بذلك كل الذين درسوا إشاراته إلى الحقائق العلمية والكونية دراسة موضوعية من المسلمين وغير المسلمين .

فهذا الدكتور موريس بوكاي الطبيب الفرنسي الباحث يقول في دراسة علمية كتبها بعنوان : (القرآن الكريم والتوراة والانجيل والعلم) :

« لقد أثارت دهشتي هذه الجوانب العلمية التي يختص بها القرآن، **والتي كانت مطابقة تماما للمعارف العلمية الحديثة** . ولقد درست هذه النصوص بروح متحرزة من كل حكم سابق، وبموضوعية تامة. **بيد أني لاأنكر تأثير التعاليم التي تلقيتها في شبابي**، حيث لم تكن الأغلبية تتحدث عن الاسلام، وإنما عن **المحمديين** لتأكيد الإشارة إلى أن هذا الدين أسسه رجل . وبالتالي فهو ليس بدين سماوي، فلا قيمة له عند الله، وكان يمكن أن أظل محتفظا كالكثيرين بتلك الأفكار الخاطئة عن الإسلام وهي شديدة الانتشار .

ولما تحدثت مع بعض المستنيرين من غير المتخصصين، عرفت أني كنت جاهلا قبل أن تعطى لي عن الإسلام صورة تختلف عن تلك التي تلقيتها في الغرب . وكان هدفي الأول هو قراءة **القرآن، ودراسة نصه آية آية مستعينا بمختلف التعليقات اللازمة للدراسة النقدية**، وانتبهت بشكل خاص إلى دقة **بعض الإشارات الخاصة بالظواهر الطبيعية**، ومطابقتها للمفاهيم التي نملكها اليوم عن هذه الظواهر نفسها، **والتي لم يكن لأي إنسان في عصر محمد صلى الله عليه وسلم أن يكوّن عنها أدنى فكرة**. ثم قرأت إثر ذلك مؤلفات كثيرة خصصها كتاب مسلمون للجوانب العلمية في القرآن . **وعلى حين نجد في التوراة أخطاء علمية فادحة، فإنا لانجد في**

القرآن أي خطأ . وقد دفعني ذلك إلى أن أتساءل : لوكان مؤلف القرآن إنسانا، فكيف استطاع في القرن السابع من العصر المسيحي أن يكتب ما اتضح أنه يتفق اليوم مع العلوم الحديثة؟ ليس هنالك أي مجال للشك : فنص القرآن الذي نملك اليوم، هو النص الأول نفسه. ومن ذا الذي كان في عصر نزوله يستطيع أن يملك ثقافة علمية تسبق بحوالي عشرة قرون ثقافتنا العلمية ؟ حقا إن في إشارات القرآن قضايا ذات صبغة علمية تثير الدهشة .

«ففي القضايا التي تخضع للملاحظة، **مثل تطور الجنين**، يمكن مقابلة مختلف المراحل موصوفة في القرآن، مع معطيات علم الأجنة الحديثة، لمعرفة مدى اتفاق الآيات القرآنية فيها مع العلم»[٣٣] .

إن لهذه الشهادة وزنها واعتبارها من عالم محقق ، وباحث مدقق، مثل الدكتور بوكاي، الذي درس القرآن آية آية كما قال، ونظر إليه من زاوية تخصصه، فاكتسى بحثه طابعا علميا أكاديميا، فخرج بنتيجة تشرف أهل العلم، دون أن يكون في حاجة إلى القول بأن القرآن كتاب مسيحي يهودي نسخه محمد، أو نحو ذلك من الأقوال التي ألِفناها من المستشرقين .

ونحن إذا قارنا بين هذه النتيجة الحاسمة التي استخلصها الباحث من صميم القرآن، **وبين النتيجة المتهافتة التي ألقى بها أحد المستشرقين على هامش القرآن، وهو (الحداد)**[٣٤]: كان الفرق كمثل من يتحدث عن رسالة بيده مغلقة، ويتكهن بمصدرها قبل أن يفتحها ويقرأها، ومن فتح الرسالة وقرأها بإمعان قبل أن يُبدي رأيه في شأنها ! **فمن أقوال الحداد** : « ... **والسر الكبير في ثقافة محمد الكتابية والإنجيلية وجود العالم المسيحي ورقة بن نوفل من بني أسد ابن عم السيدة خديجة في جوار النبي**، وهو الذي زوجه ابنة عمه، فقد أجمعت الآثار على أن ورقة تنصّر، وكان يترجم التوراة والإنجيل إلى العربية، فهو إذن عالم مسيحي كبير، وقد **عاش محمد في جواره خمسة عشر عاما قبل مبعثه** . ألا تكفي هذه المدة لنابغة العرب محمد بن عبد الله لكي يأخذ عنه شيئا من علوم التوراة والإنجيل ؟

وينص صحيح البخاري أيضا على أن ورقة هو الذي ثبت محمدا في دعوته وبعثته لما عاد خائفا من غار حراء، وعلى أن الوحي القرآني فتر لما تُوّفي ورقة، **وحاول محمد الانتحار مرارا لفقده وفتوره**، ونجد بالمدينة في معية النبي حاشية مسيحية ويهودية قد أسلمت أو سايرت الإسلام، نجد بلالاً الحبشي مؤذن النبي، وصهيباً الرومي المسيحي الثري، وسلمان الفارسي المسيحي الأصل، وعبد الله بن سلام اليهودي الوحيد الذي أسلم في المدينة مع كعب الأحبار. وهل كان حديث هذه الحاشية الكريمة سوى التوراة والإنجيل ؟ إن ذلك حجة قاطعة على أن بيئة النبي والقرآن كانت كتابية من كل نواحيها ،

وأن ثقافة محمد والقرآن كتابية في كل مظاهرها، وذلك بمعزل عن الوحي والتنزيل»[٣٥]

فما ادعاه من استفادة الرسول من حاشيته المسيحية واليهودية تكذبه الوثائق التاريخية التي تتعلق بالعصر الجاهلي، وكلها تفيد أنه لايوجد أي تأثير أجنبي في تلك البيئة، وقد نفى بشر فارس في دراسة كتبها بالفرنسية (الشرف عند العرب قبل الإسلام) : أن يكون الإسلام من صنع اليهودية والمسيحية .

والبخاري لم يقصد أن تكون الجملة الثانية نتيجة للأولى : «لم يلبث ورقة أن توفي، **وفتر الوحي**»، ولو قصد ذلك لاستعمل الفاء بدل الواو، إذ الواو لاتفيد الترتيب .

ومن أغرب المفارقات في الرأي الشخصي الواحد مثل هذا الخلط الذي نجده فيما كتب الحداد عن القرآن والإنجيل ومحمد وعيسى عليهما السلام، فهويقول : « لقد آمن القرآن ونبيه الإيمان كله بنبوة المسيح ورسالة الإنجيل ... ولكن النبي العربي لم يعترف ببنوة المسيح، لأنه لم يعرفها حق معرفتها . فقد ظن أن كل بنوة تخضع حكما وضرورة لناموس الجسد ، ولاتكون إلا بامرأة وزواج (بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة) [الأنعام : ١٠١]؛ وظن أن البنوة في عالم الروح حاجة، كما في عالم الأجساد : (**وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا**) [مريم : ٩٢][٣٦]

ليست البنوة في الروح حاجة، بل هي فيض وجوده وضياء مجده، ونقول جازمين : لو أن النبي العربي عرف بنوة المسيح حق معرفتها لاعترف بها دون تردد :

(قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين) [الزخرف : ٨١]

فهو في هذه الآيات ونحوها مما يخالف عقيدته وآراءه يجعل المصدر الذي نبعت منه، هو النبي صلى الله عليه وسلم، وفي الآيات التي توافق معتقده وهواه يجعل القرآن الكريم طرفا ثانيا؛ كقوله تعليقا على هذه الآية : (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) [الأنعام : ٩٠] :

نرى القرآن يأمر النبي العربي أن يقتدي بهدى الانبياء من ذرية ابراهيم الذين آتاهم الله الكتاب والحكم والنبوة. وقد تحقق هدي ذلك خاصة في التوراة والانجيل على يد موسى وعيسى[٣٧] .

وهو حين يستدل بالقرآن لإثبات منزلة المسيح عليه السلام عند ربه، يستدل به ككتاب منزل، صنيع من يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض. ومن ذلك قوله مثلا : « إن ماحفظ القرآن عن المسيح والانجيل والنصارى، هومفخرة للمسلمين إذا هم تجردوا عن تفاسير الشحناء والبغضاء »[٣٨]

وهو في مواطن أخرى ينفي أن يكون لمحمد صلى الله عليه وسلم مايؤيده من مثل معجزات الأنبياء الذين سبقوه .[٣٩]، وأن يكون اسم (أحمد) أو(البارقليط) الذي بشر به المسيح في الانجيل هومحمد عليه الصلاة والسلام[٤٠]، ويحاول أن يثبت أن النبي العربي ولد كسائر الناس، ولم يطهر إلا بعد أن شرح الله صدره، ووضع عنه وزره .[٤١]

وهو إذ يقول : « لقد كان للإنجيل وقع عميق في نفس النبي الأمي، وكان لتأثير شخصية المسيح على وجدانه صدى بعيد . فقد ملأت عظمته كل مشاعره، ورسمها ذلك الرسم الخالد »[٤٢]، نراه ينقض قوله حين يتساءل وهويتصنع الحيرة : « **هل للقرآن من مصادر** » ؟

فيجيب : « المصدر الأول للقرآن هو الله. وهذه قضية إيمانية لاتمس »[٤٣] فأي تهافت أبعد عن الروح العلمية، وأي تناقض أغرب عن المنطق من مثل هذا التهافت والتناقض ؟!

ولعل من أخطر الشبهات التي أثارها المستشرقون وصنعوا قضايا حولها :

* * *

الوثوق بصحة النص القرآني :

فمن لم يثق في صحة النص القرآني، وانتابه الشك في أمانة نقلة، وسلامة تبليغه كما أنزل الله، فأنى له أن يتحمس لتوجيهاته، ويلتزم العمل بتعاليمه، وإيمانه به لم يبلغ مبلغ اليقين ؟!

وترجع هذه الشكوك التي أثاروها إلى عنصرين، هما :

١ ـ جمع القرآن ونسخه .

٢ ـ اختلاف القرآء والقراءات .

فقد كان من الشبهات التي أوردوها على النص ذاته، الوسائل التي استخدمت لحفظه، والأسباب التي حالت ـ حسب زعمهم ـ دون تدوينه في عهد النبوة، **واختلاف صحف أبي بكر** في محتواها وترتيبها عن الصحف التي كان يحتفظ بها بعض الصحابة، وأسباب اعتماد عثمان بن عفان لصحف أبي بكر، وادعاء أن مصحف عثمان رفضته بعض الأوساط، أو أدخلت عليه تغييرات ـ حسب قولهم ـ في عهد عبد الملك بن مروان إلى غيرذلك من القضايا التي ترتبط بالعنصر الأول .

فأول ماافتتح به **جولد تزيهر** بحثه في (مذاهب التفسير الاسلامي) قوله :

« ... فلا يوجد كتاب تشريعي اعترفت به طائفة دينية اعترافا عقديا على أنه نص منـزل أوموحى به يقـدم نصـه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات كما نجد في النص القرآني»[٤٤] .

وأول مايثيره هذا الحكم المستعجل من التساؤلات :

هل رأى **جولـد تزيهـر** كتب الشرائع السابقة في نصوصها الأصلية، حتى تصح المقـارنـة والحكم ؟ ثم ألم يقـل حين عرض للكلام عن حديث نزول القرآن[٤٥] على سبعة أحـرف : إن التلمـود يقـول بنـزول التوراة بلغات كثيرة في وقت واحد ؟ فقد كان للتوراة والانجيـل نسـخ مختلفـة في نصـوصهـا . كمـا بين ذلـك **آرثـر جفري** في تقديمه لكتاب المصاحف لابن أبي داود: إن تاريخ التوراة والإنجيل وصحة نسبتهما وحرفيتهما أبعد مايكون عن الصحة والوثوق .

أمـا الاضطـراب وعـدم الثبـات في النص فمعنـاه : انه يرد على صور مختلفة أو متضـاربـة لايعـرف الصحيـح الثـابت منها، وليس القرآن على شيء من ذلك كما يزعم . والقراءات المتواترة مقطوع بصحة نسبتها إلى مصدرها الأصلي، وهو : النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان على بينة من اختلافها في النص الواحد . وقد وضح العلماء فوائد تعدد القراءات من حيث التوسع في اللغة والإثراء في المعنى وفي التشريع . وكل مايجب في القراءة هو التثبت من صحتها وتواترها كشرط في قبولها .

على أن اختـلاف القـراءات لايتناول القرآن كلمة كلمة، وآية آية. ومن هنا لايصح القول بأنه ليس هناك نص موحد للقرآن، كما يدعي **جولد تزيهر**، وسنبين ذلك بتفصيل أكثر عند الحديث عن العنصر الثاني، وهو : اختلاف القراءات .

والمستشرق الفرنسي **بلاشير (Blachere)** الذي يعد من أكثر المستشرقين موضعية واعتـدالا، لم يتـوان هو الآخـر في بحـوثـه القـرآنية عن إثارة مختلف الشبهات في كتابه (مدخل إلى القرآن) .

فقد شك في حرص الرسول على كتابة الآيات حال نزولها، وأن خوفه كان شديدا لما نزل عليـه الـوحي لأول مرة، فلا يمكن له أن يكتب مانـزل عليه،**ولأن المسلمين كانوا في صراع مع يهـود المـدينة الذين كانوا يسيطرون على وسائل الكتابة**، واستخلص أن النص القـرآني لم يكتب بأكمله في عهـد الـرسـول، والحفـظ مثل الكتابة لم يستطع أن يحافظ عليه، وهو لاينفي احتمال اختلاط النص الأصلي ببعض الزيادات الطفيفة التي أدخلت عليه في العهود المتأخرة .

وتســاءل عن الأسبــاب التي جعلت الرسول لايحرص على كتابة القرآن في عهده، مفترضا عدة احتمالات جلها غير صحيح، لأن الأصل الذي بنيت عليه غير سليم فعناية النبي وأصحــابــه بكتابة القرآن لاتقل عن عنايته بحفظه لزيادة التحري والضبط، برغم أن أدوات الكتابة لم تكن آنذاك ميسورة .

وهـل اتخـذ صلى الله عليـه وسلم كتّـابـا للوحي من ألمـع الصحـابـة كالخلفـاء الـراشـدين، وأبي بن كعب وزيـد بن ثابت ومعاوية وغيرهم إلا لهذا الغرض؟ **وهل كان نهيــه عن كتــابــة الحديث إلا لتوجيه العناية إلى القرآن وحده، فلا يختلط بالسنة ؟** قال صلى الله عليه وسلم في حديث رواه مسلم : لاتكتبوا عني غير القرآن، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه. وحدثوا عني ولاحرج. ولم يكد صلى الله عليه وسلم ينتقل إلى الرفيق الأعــلى، حتى كان القـرآن كله مكتـوبـا في الـرقــا ع، والعسب، ولم يجمــع في صحف أو مصحف لسبب بسيـط، وهــو أن القـرآن نزل منجما في فترة تزيد على عشرين عاما، ولم يكن ترتيب آياته على ترتيب نزوله. وآخر آية نزلت منه لم يعش الرسول بعدها مدة تكفي لجمعه. وتعويله على حفظه في الصدور لم يحل دون حرصه على كتابته. وكان أبوبكر حين قرر جمــع المكتــوب من القرآن عند الناس يقابل المكتوب بالمحفوظ بنصه وتلاوته، ولايقبل شيئا من المكتوب حتى يشهد عدلان بأنه كتب بين يدي الرسول كما جاء في سنن أبي داود .

روى البخاري في صحيحة أن زيد بن ثابت قال :

أرســل إلي أبــوبكـر إثر مقتل أهل اليمامة (أي: عقب استشهاد القراء السبعين) فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبوبكر: إن عمر أتاني فقال : إن القتال قد استحرَّ يوم اليمــامــة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحرَّ القتل بالقراء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن. وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر : كيف نفعل مالم يفعله رسول الله صلى الـله عليــه وسـلم. قال عمــر : هذا والـله خير . فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدري لذلـك . ورأيت في ذلـك الـذي رأى عمـر. قال زيد : قال أبوبكر : إنك رجل شاب عاقـل لانتهمـك وقـد كنت تكتب الـوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتتبع القرآن فاجمعــه **فوالله لو كلفـوني نقـل جبـل من الجبال، ماكان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن** ! قلت : كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال : هو والله خير. فلم يزل أبوبكر يراجعني، حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكـر وعمـر. فتتبعت القـرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، **حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع أحد غيره** : (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ماعنتم) حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفــاه الله، ثم عنـد عمـر حياته، ثم عند حفصة، وأغرب تعليل **لبلاشير** وهو يعرض

مختلف الافتراضات لعدم جمع القرآن في عهد الرسول قوله :

« إن ميل الرسول وأصحابه إلى ترك الأمور على ماهي عليه يؤيده ما اشتهر به العرب من أنهم لايفكرون إلا في الحاضر، ولايهمهم المستقبل. وهذا الميل يقف وراء عزوف المسلمين عن جمع القرآن في عهده، إذ لم تكن الحاجة ماسة إليه كما يؤيد ذلك عدم تعيين خليفة له »[٤٦]

واننا ليحق لنا التعجب من هذا الحكم الذي لايستند إلى أي دليل، ومن الذي يملك دليلا يدين به أمة كاملة بأنها لاتفكر إلا في الحاضر ؟

أما نحن فاننا نرى أنه إذا قال شاعر عربي مثلا :

مامضى فات والمؤمَّل غيب ولك الساعة التي أنت فيها

فلا يعني ذلك إلا شعورا فرديا لحالة معينة، لايصح القياس عليها، ولاتعميم الحكم بمقتضاها .

أما عدم تعيينه في حياته لمن يخلفه، فإن مهمته الأساسية دينية نابعة عن تبليغ الرسالة السماوية . ولايخلفه أحد من بعده في هذه المهمة إذ لانبي بعده، وإنما احتمل الرئاسة السياسية والقيادة الحربية احتمالا لضرورة فرضتها عليه الحياة في نشر الإسلام والدعوة إليه كما أمر. لذلك ترك الإمامة السياسية لمن يعنيهم أمردنياهم من بعده، **مع احترام مبدأ الشورى والأمانة في اختيار الحاكم ونظام الحكم**، كما جاء في دستور الدولة الذي وضعه القرآن الكريم والسنة .

وأبعد من تعليل **بلاشير** عن الحقيقة تعليل **كازانوفا** في كتابه (محمد ونهاية العالم)[٤٧] وهو أن النبي لما كان مؤمنا بأن العالم لن يستمر بعد وفاته، وأن الساعة ستقوم قبل موته أوبعده مباشرة، لم يعين من يخلفه على المسلمين وقد جاء في ذلك قوله :

« بقي علينا نحن غير المسلمين حين ننظر إلى محمد كرجل عبقري عادي أن نوضح لماذا أهمل العناية بمسألة لها هذه الأهمية الكبرى. فنعلن أن السبب في إهمال أمر الخلافة بسيط، **وهو اعتقاده بأن نهاية العالم قريبة**، وهي عقيدة مسيحية محضة ؛ ومحمد كان يقول عن نفسه : إنه نبي آخر الزمان الذي أعلن المسيح بأنه سيجيء ليتمم رسالته » .

والغاية التي يرمي إليها (كازانوفا) من وراء إلحاحه على إثبات اعتقاد النبي بأنه سيشهد نهاية العالم وهو القائل : «إنني بعثت في زمن كنت أنا والساعة كهاتين، وأشار إلى سبابته ووسطاه»، أن يخرج بنتيجة، وهي : أن القرآن قد أدخلت عليه بعد وفاة النبي تغييرات قام بها خلفاؤه، ليفصلوا مايمكن لهم فصله بين بعثة الرسول وقيام الساعة اللذين يرى ارتباطهما مباشرا. وضرب لذلك مثلا في قوله تعالى : (وإن ما نرينك بعض الذي نعدهم أونتوفينك، فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب) [الرعد: ٤٠]. فزعم أن أصحاب النبي حين رأوا أن الساعة لم تقم، وضعوا في صيغة التعبير صورة الشك موضع اليقين. ولايستبعد أن الآية كانت قبل التبديل : «وسنريك بعض الذين نعدهم». وهل يعقل أن الإله - وهو سيد الأقدار - لم يستطع أن يحدد مسألة بسيطة، وأنه يجهل هل النبي سيموت، أوسيعيش إلى نهاية العالم، في حين أنه يعلم بالساعة علم اليقين، ولكنه لم يشأ أن ينبىء الناس بهذا العلم ؟

ثم يقول **كازانوفا** : « فهناك آيتان يشك في صحة نسبتهما إلى الوحي النبوي، والراجح أن يكون أبوبكر هو الذي أضافهما على إثر موت النبي؛ فأقره المسلمون على ذلك، وهما قول القرآن :

(وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل..) [آل عمران : ١٤٤] وقوله : **(إنك ميت وإنهم ميتون، ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون)** [الزمر ٣٠، ٣١] أفليس من حقنا أن نظن أن الآية الثانية على الأقل صنعها أبوبكر من أساسها؟».

إن الرد على مثل هذه القضية المفتعلة لايحتاج إلى كبير جهد أوعناء، كما احتاجت إثارتها ومحاولة دعمها، فمجرد توجيه هذه الأسئلة ونحوها مما يمكن استنتاجه من آراء الكاتب لما يفحم ويلجم .

لو كان النبي يعلم أن الساعة ستقوم قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى، فلمن أعد هذا التشريع الضخم الذي اشتمل عليه القرآن في الأحوال الشخصية والميراث والمعاملات وتنظيم العلاقات ؟

إن نظرة النبي في دار الهجرة إلى حياة الاسلام المستقبلية نظرة اجتماعية متعمقة، تدل على البقاء والنماء، قبل الزوال والفناء الذي هو سنة الله في الأحياء .

ثم ألم يكن له خصوم يلتهبون ذكاء مثل **كازانوفا** . فكيف سكتوا عن هذه الفرية حين فارق الحياة ولم تقم الساعة، وهم ينتظرون مثل هذه الفرص انتظار الظامىء الهيمان للماء، كي يرد غلته ويطفىء ظمأه ؟

وكيف سكت الصحابة عن أبي بكر حين بدل الكلم عن مواضعه، وأضاف إلى القرآن ماليس منه ؟

وهل يصدر مثل ذلك عمن سماه الرسول بالصديق، وقد أثر عنه قوله : «أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن قلت في القرآن برأيي ؟» أكانوا جميعا من الغفلة بحيث تنطلي عليهم هذه الحيل ؟؟[٤٨]

إلى نحوذلك من الأسئلة التي تفرض الاجابة العلمية عليها حقائق تتداعى أمامها هذه الترهات، وفي مقدمتها : أن المسلمين كانوا يعتقدون بأن الدنيا ستنتهي الحياة فيها قريبا، ولما أيقنوا أن فناءها ليس بقريب، شرعوا في جمع القرآن وتدوينه .

والآية التي استدل بها إنما نزلت في مشركي مكة. وتفسيرها : سواء أريناك بعض ماوعدناهم به من العذاب الدنيوي في حياتك، أوتوفيناك قبل ظهوره، فالواجب عليك تبليغ الرسالة وأداء الأمانة . ولاتهتم بماوراء ذلك، فنحن نكفيكه وسننجز ماوعدناك به من النصر والظفر، ولايضجرك تأخره فإن ذلك لما نعلم من المصالح الخفية[٤٩] .

وما استدل به على أن اليقين هوقيام الساعة في قوله تعالى : (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) [الحجر ٩٩] مخالف للاستعمال اللغوي ولم يقل به أحد من المفسرين : وانما المراد به الموت كما روي عن ابن عمروالحسن وقتادة، وسمي بذلك، لأنه متيقن اللحوق بكل حي، وإسناد الاتيان إليه للايذان بأنه متوجه الى الحي يسعى للوصول إليه، والمعنى : دُمْ على عبادة الله مادمت حيا من غير إخلال بها لحظة .

وآية آل عمران : (وما محمَّد إلا رسول ...) نزلت لما نعي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأشيع أنه قد قتل، قال المنافقون للمؤمنين : إن كان محمد قد قتل فارجعوا إلى دينكم الأول، فأنزل الله هذه الآية .

وتفسير آية الزمر : (إنك ميت وإنهم ميتون ...) إن رؤوس الشرك وإن لم يلتفتوا إلى هذه الدلائل الناصعة بسبب استيلاء الحرص والحسد عليهم في الدنيا فلا تبال يا أشرف المرسلين بهذا، فإنك ستموت وهم سيموتون أيضا ، ثم تحشرون يوم القيامة، وتختصمون عند الله تعالى وهويحكم بينكم، وحينئذ يتميز الحق من الباطل . ولايستفاد من الآيتين أي تدارك أوتصويب أو تصحيح وضع كما يقال، حتى يزعم المتخرصون أنهما من زيادة أبي بكر رضي الله عنه، وماورد في القرآن من أهوال الساعة إنما هوتصويره البديع المعجز في عرض مشاهد القيامة، ومعظمها موزع في السور المكية لانذار المشركين وترهيب المعاندين مما ينتظرهم في يوم يجعل الولدان شيبا، (يوم يفر المرء من أخيه، وأمه وأبيه، وصاحبته وبنيه، لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه)[عبس ٣٤ ـ ٣٧]. وكثيرا مايتحدث القرآن عن الدنيا كأنها ماض كان، والأخرى كأنها الحاضر الآن، واستحضار المشهد كأنه مشهود محسوس، له أبلغ الأثر في النفوس كما في قوله تعالى : (وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها وقال لهم

خزنتها : ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى ولكن حقّت كلمة العذاب على الكافرين) [الزمر: ٧١] .

فقد يرينا الدنيا والآخرة حاضرتين معا، وقد يبدأ في قصة تقع في الدنيا، ثم يتابع بقيتها في الأخرى، وقد يزاوج بين مشاهد الدنيا والآخرة ويسوقهما مساقا واحدا كأنهما حاضرتان في الزمان، وقد ينتقل من الخبر إلى الانشاء أومن الوصف إلى الحوار، فيخيل إليك أن المشهد يوجه فيه الخطاب، أو يدور فيه الحوار .

ولكل صورة نماذج في القرآن، **وقد فصّل فيها القول المرحوم سيد قطب في كتابه (مشاهد القيامة في القرآن)**(٥٠)

ولكن الأسلوب الذي تناول به هذه المشاهد، وكأنها صور وظلال، أو مناظر شاخصة، لايستطيع أن يتملأ من روعتها وجمالها الفني أمثال **كازانوفا** الذي لايستخلص من مثل قوله تعالى : (إنهم يرونه بعيدا، ونراه قريبا . يوم تكون السماء كالمهل. وتكون الجبال كالعهن. ولايسأل حميم حميما. يبصرونهم يودُّ المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه. وصاحبته وأخيه وفصيلته التي تؤويه. ومن في الأرض جميعا ثم ينجيه ...) [المعارج : ٦ ـ ١٤] . لايستخلص من ذلك سوى الفكرة التي استبدت بعقله، وهي اقتناع الرسول بأن بعثته مرتبطة بقيام الساعة، في حين أن أحاديثه الكثيرة في أشراط الساعة تنفي ذلك منطقيا، كظهور المهدي وخروج الدجال، ونزول عيسى، وخروج يأجوج ومأجوج ودابة الأرض، وطلوع الشمس من مغربها، وغيرذلك مما يستدعي وقتا طويلا .

وقد لاحظ بلاشير أن تفسير كازانوفا لم يلق أي تأييد من الدارسين المسلمين، كما أنه لايعتمد على أدلة قوية؛ بل هناك مايدحض أقواله من ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم إن كان في العهد المكي لايذكر إلا يوم القيامة، وما يتصل بالجنة والنار . فإنه لما استقر بالمدينة أصبح يدعو إلى العبادات والمعاملات وتنظيم العلاقات التي يجب أن تقوم بين المسلمين وغيرهم . كما أن انتشار الإسلام في الجزيرة العربية فرض على المسلمين منذ عصر النبوة أن يفكروا في الحياة الدنيا إلى جانب التفكير في الآخرة .

ولاشك أن الذي يفكر في الآخرة لايفكر في الحاضر فقط !

ولكن **بلاشير** في كتابه (القرآن) يلتقي من حيث يشعر أو لايشعر مع آراء **كازانوفا**، فهو يقول: «توضح لنا التجربة الأولى للنبي الجديد، أنه مايزال تحت وطأة النداء الإلهي، يلازم خياله تصوره للكارثة الأرضية التي ستقضي على العالم وتصوره للحساب الأخير . إن الساعة لقريبة، ولاتحديد للوقت الذي ستقع فيه على البشر، وإن

هلعا عظيما سيصيب الآثمين والموسرين»[٥١] . فأي خيال هذا الذي جعله بلاشير ملازما للنبي من كارثة قيام الساعة ؟

إن مثـل هذه الأفكـار لتنبيء عن الجهـل لمقـام النبوة ، أو التحدي، أو البعد عن الحقيقة الدينية، فإذا اعتبروا القرآن في مرتبة الكتب المنزلة ـ ومحال أن يعتبروه فوقها مرتبـة كمـا نعتبـره نحن المسلمين ـ فإنهم يجعلونه في مستوى الوثائق الإنسانية، **إذ أن كتب العهـدين لم تكتب في عهـد موسى وعيسى عليهما السلام** . والأناجيل الرسمية التي يعتمـدوهـا اليـوم انما كتبها الحواريون بعد عيسى. فيسمحون بنقدها كأي عمل بشري، وإن كان هذا يمتاز بلون من التقديس .

وعنـدمـا نقـول : إن القـرآن فوق الكتب المنـزلـة مرتبـة، فليس ذلـك لأننا مسلمـون، نقـدس كتـابنـا الأكبـر، بل لما يمتـاز به القرآن بأنه كلمة الله، فالله هو المتكلم بالكلمـة القـرآنية دون أحد سواه . أما الكتاب المقدس فعباراته ليست من صنع الله وإنشائه .

وهذا مبدأ عقدي لايقبل عندنا نقاشا ولاجدلا .

ومن هنـا كان البـون شاسعا والخلاف كبيرا بين دراسة المسلمين للقرآن ودراسة غير المسلمين له .

ولـو اقـر المستشرقـون والكتاب الغربيون بان القرآن وحي سماوي انزله الله على قلب محمـد بلفظـه ومعنـاه، ولم يكن من فيض عبقريته أو خياله، لزال عنهم كل غموض وإشكال، ولخرجوا من متاهات التخمين والضلال .

* * *

العنصر الثاني للشبهة عندهم :

يتعلق بسـلامـة النص القـرآني من التحـريف والتبـديـل ، **ومنشؤه اختـلاف القراءات** . وقبل أن نبسط آراءهم في الموضوع يحسن أن نشير إلى حقيقة ثابتة . وهي أن ماكتب في عصر النبي صلى الله عليه وسلم قد سلم من التغيير ، ولم تجر عليـه الحـروف السبعـة التي كانت في قراءته دون كتابته . والغرض تيسير قراءة القرآن على القبـائـل العربية المختلفة اللغات واللهجات، كالمضرية والنزارية والهذلية، فتلين به ألسنتهم، كرخصـة مؤقتـة اقتضتهـا ظروف الـدعوة ريثما تستقيم الألسن على النطق باللغـة التي اختـارها الله لقرآنه المنزل وهي لغة قريش فيصبح القرآن على حرف واحد، هو الـذي كتب عثمـان مصحفـه عليـه ولم يأت فيـه مايخالف المصحف الأم الذي كان

محفوظا عند أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها . والذي كتب في عصر النبي صلى الله عليه وسلم . ولذلك أحرق عثمان سائر المصاحف، ولايصح أن يجعل ذلك من أسباب الطعن عليه لأن بقية المصاحف كتبت بغير حرف قريش، وحتى مصحف حفصة، فإن عثمان لما اعاده إليها استجابة لرغبتها، اشترط أن يحرق بعد وفاتها مخافة أن يقع في يد أحد، فيمحو فيه ويثبت ويقول : قد غيرماعندكم وهاهو الأصل فاحتكموا اليه. وروي أنها توفيت في عهد معاوية ، وأن الذي أحرق المصحف الذي عندها والي المدينة مروان بن الحكم .

أما القراءات السبع فهي ثابتة بالتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلمّ . وقد ساعد على احتمال هذه القراءات المروية انعدام الشكل والنقط في مصحف عثمان، كاختلاف القراءة في مثل قوله تعالى : (ياأيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا) [النساء : ٩٤] وقرىء : فتثبتوا.[٥٢] ومعناهما واحد. يقال : تثبت في الشيء : تبينه .

واختلاف القراءات لايبلغ بحال مبلغ التضاد أو التناقض . وقد حصر ابن الجزري أنواع الاختلاف في **ثلاثة أحوال وهي** :ـ اختلاف اللفظ والمعنى واحد ، واختلافهما جميعا مع جواز اجتماعهما في شيء واحد ، واختلافهما جميعا مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد، بل يتفقان من وجه آخر لايقتضي التضاد[٥٣] .

قال تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) [النساء : ٨٢] .

فإذا كانت القراءات التي تعتمد على الروايات الصحيحة موثوقا بها كما يقر بذلك **جولدتزيهر**، فما معنى قوله: «ليس هناك نص موحد للقرآن»؟ ومن هنا نستطيع أن نلمح في صياغته المختلفة أولى مراحل التفسير. والنص المتلقى بالقبول (القراءة المشهورة) الذي هو لذاته غيرموحد في جزئياته، يرجع إلى الكتابة التي تمت بعناية الخليفة الثالث عثمان، دفعا للخطر الماثل من رواية كلام الله في مختلف الدوائر على صور متغايرة، وتداوله في فروض العبادة على نسق غير متفق[٥٤] .

إن فكرة توحيد النص لم تدر بخلد أحد من المسلمين، حتى عثمان رضي الله عنه، فقد قصد إلى اثبات القراءات الصحيحة دون حجر في اختيار إحداها ، ولم يقل أحد بأن قراءة أهل المغرب برواية نافع تختلف عن قراءة أهل المشرق برواية حفص مثلا. وليس ذلك من باب الميل إلى التسامح كما يزعم **جولدتزيهر**، مدعيا أنه مالم يحصل اختلاف أساسي في معنى الألفاظ، فالمعول عليه في المرتبة الأولى هو المعنى الذي يستنبط من النص؛ وهو رأي ينتهي إلى القول بجواز قراءة النص المطابق للمعنى ، وإن لم يطابق حرفية اللفظ[٥٥] .

وقراءة القرآن بالمعنى لم يقل بها أحد. ولكن **جولدتزيهر** استنتج ذلك من قول عبد الله بن أبي سرح كاتب الوحي عند الرسول : « كان يملي عليّ الرسول مثلا : عزيز حكيم . فأقول : هل أكتب : عليم حكيم ؟ فيقول النبي : نعم كل صواب»(٥٦) .

ولايخفى أن ابن أبي سرح ارتد بعد وفاة الرسول، فقد يكون ذلك من زيادات بعض الشراح المتأخرين الذين غالوا في اتهامه بأنه كان يبدل القرآن . وان صح ماروي عنه، **فإنه لايعتد بقول مرتد** . وكيف يسمح الرسول بتبديل ما أنزل الله عليه، والله تعالى يقول : (**وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لايرجون لقاءنا ائت بقرآن غيرهذا أو بدله . قل : مايكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن اتبع إلا مايوحى إلي، إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم**) [يونس: ١٥] .

فاختلاف القراءات ليس نتيجة ملابسات فنية ترجع إلى الرسم، ولا هي نتيجة ملاحظات موضوعية كما يزعم **جولدتزيهر** مستدلا بوجود هذه الظاهرة في مثل قوله تعالى : (**إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلا**) [الفتح : ٨و٩]

يقول **جولدتزيهر**: «فبدلا من (**وتعزروه**) بالراء الذي معناه، وتساعدوه قرأ بعضهم **وتعززوه** بالزاي الذي معناه : وتعظموه. وأنا لا أستبعد أن يكون من دواعي تغيير النص على هذا الوجه خشية تصور أن الله ينتظر من الناس مساعدة أو معونة»(٥٧) .

وخطأ **جولد تزيهر** في هذا التخريج كان من ناحيتين :

الأولى : أن هذه القراءة ليست من القراءات السبع، ولا الأربع عشرة، **بل هي قراءة آحاد**، فلا يجوز الاعتماد عليها في الاستدلال .

والثانية : أنَّ كثيرا من المفسرين فسروا قوله (وتعزروه) أي: تنصروه بتقوية دينه ورسوله، ونصرة الله معنى مستعمل في القرآن . قال تعالى : (ياأيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم) [سورة محمد : ٧] وأصح تفسير للقرآن ماكان بالقرآن .

ولكن جولدتزيهر لايميزبين القراءة المتواترة والقراءة الشاذة، إذ هو يكرر الخطأ نفسه في موطن آخر، فيقول في الآية الثانية من سورة الروم: (غُلِبَت الروم في أدنى الأرض، وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين ..) :

قرىء أيضا : غَلَبت الروم بالبناء للفاعل. وهذا راجع إلى نصر أحرزه الروم على قبائل عربية تقع على الحدود السورية . والمسلمون الذين أجازوا هذه القراءة يرون فيها إخبارا بالنصر الذي أحرزته الجماعة الإسلامية الفتية على البيزنطيين بعد هذا الوحي بتسع سنين .

وترى أن للقراءة المشهورة والقراءة المخالفة لها، تأويلين متغايرين تغايرا بعيدا. **فالمنتصرون في القراءة المشهورة هم المنهزمون في القراءة المخالفة والفعل المبني للفاعل في الأولى مبني للمفعول في الثانية (سيغلبون)** وإذن فهما قراءتان وتأويلان لجملة واحدة من كلام الله متعارضان إلى أبعد مدى[٥٨] . والجواب على هذه الشبهة التي أثارها : أن القراءة الثانية لايعتد بها، والمقارنة إنما تصح بين قراءتين على مستوى واحد من الصحة والتواتر، وعلى فرض صحتها فلا يبدو أي تعارض أوتناقض بينهما لاختلاف الموضوع في كلتا القراءتين . فمن يقول بالتعارض إنما يعني تناقضا، وهو معدوم لانعدام شروطه المتفق عليها عند علماء المنطق، وهي الاختلاف بين قضيتين في الكم والكيف والجهة، والاتفاق بيهما في وحدات ثمانية، كالموضوع والمحمول، والزمان والمكان، والإضافة والشرط، والقوّة والفعل، والجزء والكلّ .. ..الخ فإذا انعدمت وحدة فأكثر من تلك الوحدات فلا تناقض .

والموضوع المتعلق بالغلبة في القراءتين ليس واحدا. فهو في القراءة المشهورة الفرس والروم، وهو في القراءة الشاذة العرب والروم .

إنما التناقض في تعليقه على قراءة ابن مسعود في قوله تعالى : **(فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا)** [الكهف : ٨٠] وقرأ ابن مسعود : **(وخاف ربك أن يرهقهما ...)**

يقول في هذا التعليق : ولما كان الحديث هنا عن الله، فقد يمكن أن نرى من هذا أن رعاية احتناب العبارات التي ربما بدت غير لائقة بمقام الألوهية، لم تكن مقصودة دائما في اختلاف القراءات[٥٩] وفي قوله في موضع آخر : «إن عددا من القراءات المخالفة للنص المتلقى بالقبول، يجد الباعث إليه خشية السماح باستعمال عبارات متصلة بالله ورسوله، تبدو غير لائقة ، أو غير متفقة مع وجهة النظر إلى وجوب تعظيم الله ورسوله» .

فمن يتأمل القولين لايخرج بنتيجة، ولايعلم هل إن رعاية اجتناب بعض العبارات، هي عامل في الاختلاف، أو لاعلاقة لها به .

على أن القراءات المتواترة من المحال أن تكون معرضة لهذه الاعتبارات أو التأويلات التي لايدفع إليها سوى الخيال . فالله أعلم وأحكم بما يصف به ذاته العلية أورسله الكرام، **وقد جمح الخيال بجولد تزيهر فذهب به إلى إثارة الشكوك في أمانة النبي ونزاهته في معرض الدفاع عنه، معتمدا في ذلك على توجيه قراءتين مشهورتين لقوله تعالى** : **(وماكان لنبي أن يغل)** [آل عمران : ١٦١] . قرأ ابن كثيروأبو عمر وعاصم من السبعة ببناء الفعل للمعلوم، وقرأ الباقون ببنائه للمجهول فيكون المعنى على

القـراءة الأولى : لايحـل لنبي أن يأخذ شيئا من الغنائم خفية قبل أن تقسم، وفيه تنزيه للرسـول صلى الله عليـه وسلم وتنبيـه على عصمتـه، لأن النبـوة والغلول يتنـافيان؛ فلا يستـريب به أحـد، **وقد روي أن قطيفة حمراء فقدت يوم بدر، فقال بعض المنافقين : لعل رسول الله أخذها. فأنزل الله الآية، تبرئة لكل الأنبياء** . إذ الغلول خيانة، وهم أمنـاء ويكـون المعنى على القـراءة الثـانيـة، وهي بناء الفعل للمجهول : ماكان لنبي أن تخونه أمته، أو ماكان لنبي أن ينسب إلى الخيانة ، فيرجع إلى المعنى الأول[٦٠]

يقـول **جولـدتـزيهر** : «وإذن فربما بدا غير لائق في نظر بعض المؤمنين أن يفسح المجال لأدنى افتراض ينسب إلى الرسول عملا غير صالح ولو على وجه السلب ، وقد أزال هذا الإشكال كثيرون .... بقراءة الفعل للمجهول. وبهذا حذفت من أول الأمر الريبة، أو الافتـراض غير الـلائق بإمكـان أن يأتي الرسول غير الحق»[٦١] . فيستفاد من كلامه أن بعض القراء عمدوا إلى تغيير الفعل ببنائه للمجهول، لينفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اتهم به من الغلول .

ونحن نتساءل : كيف يقدمون على مالم يقدم عليه الرسول ذاته ؟ وما الذي يسوّغ هذا التغيير في النص القرآني المقدس؟

فالله تعالى يقول في بقية الآية : (ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة)، والرسول صلى الله عليه وسلم لم يفتأ يحذر من خيانة الغلول فيقول : « ألا لا أعرفن أحدكم يأتي ببعير له رُغاء، وببقرة لها خوار، وبشاة لها ثُغاء، فينادي : يامحمد! يامحمد! فأقول : لا أملك لك من الله شيئا فقد بلغتك»[٦٢] .

فلو كان في تخـريـج **جولدتزيهر** تجرد ونزاهة لما أورد افتراضا غير وارد، ولما فسر أحد الوجهين في القراءة تفسيرا يثير الشك في أمانة الرسول ولايدفعه، شأن من يبحث عن الثلمات لينفذ منها إلى المثالب !

* * *

أصح الوجوه في التفسير :

فإذا كان للآيـة عدة وجـوه يمكن حملهـا عليـه في التفسير، فأقربها إلى الصواب والقبـول ماوافق اللغـة وأقـره الاستعمـال، ولم ينـاقض العقـل والشرع، وأبعدها عن محجة الصواب ما أملاه التعصب والهوى .

فالحـدَّاد يقـول في تفسـير : (**ولقـد آتينـا موسى الكتـاب فلا تكن في مرية من لقائه**) [السجدة : ٢٣] .

(من لقائه) أي : لقاء الكتاب وهو التوراة. فالكتاب موجود بالعربية، ومحمد يلتقي به ويتصل بأهله، وإن ثقافة محمد والقرآن كتابية في كل مظاهرها وذلك بمعزل عن الوحي والتنزيل ....

ولم يقل أحد من المفسرين بذلك، لأنه ماكان يلقى التوراة، بل فسروا هذا اللقاء بلقاء موسى الكتاب، أومن لقاء محمد موسى ليلة الاسراء، أويوم القيامة، أومن لقاء موسى ربه في الآخرة .

وفسره الآلوسي بقوله : «والمعنى : أنا آتينا موسى مثل ما آتيناك من الكتاب، ولقيناه من الوحي مثل مالقيناك، فلا تكن في شك من أنك لقيت مثله ونظيره»[٦٣] .

وإذا حملنا الكتاب على العهد، أي : الكتاب المعهود وهو التوراة، فلا يصح عود الضمير إليه ظاهرا، لأنه صلى الله عليه وسلم لم يلق عين ذلك الكتاب .

وأما مايستدل به الحدّاد من قوله تعالى : (فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك) [يونس : ٩٤] .

فقد أجمع المفسرون على أنه ليس الغرض إمكان وقوع الشك له ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام حين نزلت عليه الآية - على ماأخرج عبد الرزاق وابن جرير عن قتادة - : «لاأشك ولاأسأل»[٦٤] .

ولكن الحداد ينسب إلى المسيح صفات الهية لابشرية مثل كلمة الله وروح الله، تعالى الله عن أن يشاركه أحد في صفاته، على حين أن هذه الصفات وأمثالها لاتخرجه بحال عن البشرية . ثم يزعم «أنها في معناها الكامل على ضوء التوراة والانجيل حيث **اقتبسها القرآن وصدقها وشهد لها، ترفع المسيح فوق المخلوقين إلى صفة ذاتية خاصة مع الخالق**» تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

ويقول : « ونقر منذ البدء أن لنا الحق كله بأن نفهم على ضوء التوراة والانجيل ماغمض في القرآن من النقاط المشتركة، لأن القرآن ذاته في حالة الشك من شهادته أومن فهمها يحيلنا إلى الكتاب (فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك ... الآية »[٦٥]. فكلمة الله التي ألقاها إلى مريم لاتعني إلا قوله : (كن) **والله نفخ في آدم من روحه، فلم تجعل له هذه النفخة أي صفة ذاتية خاصة مع الخالق، ولم تخرجه عن دائرة البشرية إلى مقام الألوهية، ونسبة الاضافة الى الله لاتشرك المضاف في أية صفة ذاتية له، مثل : خليل الله وكليم الله الخ...**

ثم مامعنى : أن القرآن في حالة الشك من شهادته أومن فهمها ....؟ أليس مصدر القرآن هو مصدر سائر الكتب السماوية المنزلة على الرسل ؟

والقـرآن إذ هويصـدق ما في التوراة أو الإنجيل، **فليس ذلك على معنى التبعية بل على معنى أنه مهيمن على الكتاب** :

(وأنـزلنـا إليـك الكتـاب بالحق مصـدقـا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه) [المائدة : ٤٨] .

ومعنى مهيمن : شاهد على الكتب التي قبله. ومنه قول حسان بن ثابت :

إن الـكـتـاب مهـيـمـن لنـبـيـنـا والـحـق يعـرفـه ذوو الألـبـاب

وإنما كان القرآن مهيمنا على الكتب التي قبله، لأنه الكتاب الذي لاينسخ ولايغير ولايبدل فاذا سمى المسيح (كلمة الله) فمعنى ذلك أن الله تعالى ألقى كلمته، أي أمره بأن يولد المسيح من غير أب (وإنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن فيكون) .

فلا شيء يدل إذن على الألـوهيـة في المسيـح. **ولكن الحـداد يصـر على أن يفسر العبـارة بمـا يتفق وعقيـدتـه النصـرانيـة.** ولوكان النص في الإنجيل لكان له بعض العـذر . أمـا وهـو في القـرآن الـذي ينفي في كثـيرمن الآيات ألوهية الكلمة، أوأن يكون المسيح ثالث ثلاثة نفيا حاسما لايدع مجالا للتأويل . فلا يجوزله هذا التأويل .

ولكن الحـداد يقـول : «مطلع انجيـل يوحنـا يكفي برهـانـا قاطعا. والمشكلة بين الكتابين في هذا : كيف نقل القرآن عن الانجيل هذا اللقب الالهي مجرداً عن ألوهيته ؟ والحـل الصحيـح ليس في نقض الانجيـل أو القـرآن، بل في التـوفيق بينهما ما أمكن» . وحاول أن يدحض حجج كل المفسرين، ويفند آراءهم ليصل بالعبارة القرآنية بضرب من التأويلات المردودة « في مبناها ومعناها إلى انسجام حقيقي خفي بين الإنجيل والقرآن هو أقـرب منهـا إلى تعـارض ظاهـريتعلق به الـذين لايعلمـون »[٦٦] **فالقـرآن حسب زعمه لايـرفض إلهية الكلمـة و إلهيـة الـروح إذا كانت ضمن لاهـوت الجـوهر الالهي الواحد، بمعنى أن الكلمة عبارة عن ثمرة الحب الجوهري في الذات الالهية الواحدة !**[٦٧] .

فمثل هذا التفسير المتعصب الحانق هو أقرب إلى الشعوذة من رجل يرفع من شأن عيسى عليه السلام بقدرمايحاول أن ينتقص من شأن محمد صلى الله عليه وسلم . فهو لايستحيي أن يستدل بما أنزل عليه من الوحي في تمجيد المسيح والانجيل، ويعرض في

الآن نفسه بشخصيته، فيذكر له مايحسبه مثالب ويقول في تحد وصفاقة :

« لم يبن المسيح مثل غيره منازل لأزواجه قرب المسجد، حتى يختلف كل ليلة إلى واحدة منهن بعد صلاة العشاء، بل كان يقضي ليلته في الصلاة إلى الله . لم يكن ليغزو ولا ليقـرع بين نسـائـه، فأيهن خرج سهمها خرج بها معه، كأنه لايقدر أن يستغني عن المرأة حتى في معامع الحروب، بل كان يقول لتلاميذه : «إن طعامي أن أنفذ مشيئة من أرسلني وأتمم عمله، ولم يكن في أول أمره محتاجا إلى أن يشرح الله صدره ليضع عنه وزره الذي أنقض ظهره، ولافي آخر عهده محتاجا أن يغفر الله له ماتقدم من ذنبه وما تأخر .... » .

ثم هو حين يعـرض كلام العقـاد يرميـه بمـا لم يقله منطـوقـا ومفهـوما، فيقول : «المسيح وحده ارتفع فوق حاجة الرجل إلى حواء، فعاش بتولا ورفع بتولا . وفي هذا مافيه من الكمـال الـذي انفـرد به، وليس ذلـك من نوع التقصـيـر الجنسي كما يغمز الأستاذ العقـاد حيث قال : قال لنـا بعض المستشـرقـين: إن تسع زوجات لدليل على فرط الميول الجنسيـة. **قلنـا : إنـك لاتصف السيد المسيح بأنه قاصر الجنسية لأنه لم يتزوج قط. فينبغي ألّا تصف محمدا بأنه مفرط الجنسية، لأنه جمع بين تسع نساء**[٦٨] .

والعقـاد مؤمن فلا يستطيـع بعقيـدتـه الاسلامية أن يقصد القدح في رسول من رسل الله، لأن الله تعالى يقول : (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله . لانفرق بين أحد من رسله) [البقرة : ٢٨٥] فكيف يقوله الحـداد مالم يقـل، ويقصـده مالم يقصد؟ إن بعض المستشرقين المغرضين يبحثون في القـرآن **بالشمـوع** عن مثل قوله تعالى: (**ألم نشرح لك صدرك. ووضعنا عنك وزرك. الذي أنقض ظهرك**) ويقفون هنا فلا يزيدون : (**ورفعنا لك ذكرك**)[**الشرح ١ ـ ٤**] . وعن مثـل قولـه تعـالى : (**ليغفـر لك الله ماتقـدم من ذنبـك ومـاتأخر**) (الفتح : ٢) ولايزيدون (ويتم نعمته عليك) وانشراح الصدر بالنسبة للأنبياء نور إلهي يقذفه الله في قلوبهم فتنجلي عنها الظلمة والضيق. لذلك كان مما دعا به موسى ربه : (ربِّ اشرح لي صدري) .

والوزر في سورة الشرح لم يرد به الذنب كما يفهم بعض المستشرقين، **و إنما أريد به الأعباء الثقيلة التي ينوء الرسول الكريم بحملها**، وهي أمانة الرسالة التي كلف بتبليغهـا، ومـا كان يعـانيـه عند نزول الوحي عليه، والغم الذي أصابه من عناد قريش وباطلهم وظلمهم وشيوع الشرك والضلال، وكأنه صلى الله عليه وسلم لثقل الأمانة التي تحملها كان كمن يحمل فوق ظهره أثقالا ، أما كيف حط الله عنه هذه الأثقال، فقد آمن

به في المدينة عدد كبير دخلوا في دين الله أفواجا، وقوي أتباعه بعد أن كانوا مستضعفين في الأرض، وامحى الشرك والجاهلية من الجزيرة العربية وانتشر فيها الإسلام، فانقاد أهلها بعد العناء، كل ذلك بالاضافة إلى ماوعده الله به من الرضى والغفران ...

كما رفع الله ذكره في العالمين فلا يذكر اسم الله إلا واسم محمد معه في الآذان والتشهد والشهادة وفي القرآن، ودعوة المؤمنين بالصلاة عليه .

وأما قوله تعالى : (**ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وماتأخر**) فمعناه كما قال **سفيان الثوري، ماتقدم : مما عملت في الجاهلية، وما تأخر : كل شيء لم تعمله.** ويذكر مثل ذلك على طريق التأكيد كما يقال : أعطى من رآه ومن لم يره، وضرب من لقيه ومن لم يلقه. فيكون المعنى : ماوقع لك من ذنب ومالم يقع لك فهو مغفور لك . ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له ذنب كذنوب غيره . فالمراد هنا ما عسى أن يقع من **سهو أو غفلة أو تأول،** لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين[٦٩] فسماه ذنبا على سبيل المجاز. وليس في ذلك أي قادح في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا في سمو أخلاقه ومروءته .

روي عن أسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسير في بعض أسفاره وعمر بن الخطاب كان يسير معه ليلا. فسأله عمر عن شيء فلم يجبه ثم سأله فلم يجبه، ثم سأله فلم يجبه، فقال عمر: ثكلتك أمك ياعمر! كررت على رسول الله ثلاث مرات وهو لايجيبك! فحركت بعيري حتى تقدمت أمام الناس، وخشيت أن ينزل فيَّ قرآن. فما لبثت أن سمعت صارخا يصرخ بي. فقلت : لقد خشيت أن يكون نزل فيَّ قرآن. فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلمت عليه فقال : « لقد أنزل عليَّ الليلة سورة هي أحب إليَّ مما طلعت عليه الشمس . ثم قرأ (إنا فتحنا لك فتحا مبينا ...) (أخرجه الترمذي) » .

وكم أثار المستشرقون في القرآن من شبهات بقصد التشكيك والتضليل يضيق النطاق هنا عن عرضها والرد عليها، لأني اعتبر هذا البحث كمدخل لموضوع يتطلب مجلدا ضخما لاستيعاب الموضوع من كل جوانبه، والغوص في تفاصيله وجزئياته، وعسى أن يحرك الله همم المختصين في الدراسات القرآنية من علماء الإسلام لهذا البحث المتعمق، فيكشفوا النقاب عن أباطيل المستشرقين في مطاعنهم على القرآن الكريم سواء من حيث مصدره، أم من حيث صحة الاعتماد على نصه، أم من حيث تعدد القراءات فيه، أم من حيث سلامة تفسيره من الأهواء والأخطاء، والله ولي التوفيق .

د . التهامي نقرة

الهوامش

(١) مجلة العالم الإسلامي : (The Muslim World) ع : اكتوبر ١٩٥٥ .

(٢) كتاب : (المحمدية): ٢٠ (ط. باريس ١٨٩٧)

(٣) انظر كتابه : (البحث عن الدين الحق) طبع سنة ١٩٢٨ ونال رضا البابا ليون الثالث عشر سنة ١٨٨٧، وعاش في المدارس المسيحية بالشرق والغرب إلى اليوم .

(٤) (حياة محمد) : ١٢٥ (ط . باريس ١٩٢٩) .

(٥) محمد غلاب : نظرات استشراقية في الاسلام : ٤٢ (ط. القاهرة. دار الكتاب العربي) .

(6) Claude Etienne Savary : Le Coran: 2, ed, Paris 1783

(7) Thomas Garlyl : on Heroes, Hero - Worship and the Heroic in History - London 1849 .

(٨) انظر : صفحات من تاريخ الاستشراق : محمد كامل عياد : مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق . ج : ٣ . م : ٤٤ ـ ١٩٦٩ .

(٩) محمد رشيد رضا : الوحي المحمدي : ٣٩ (ط . مصر : ١٩٤٨) .

(١٠) انظر : دائرة معارف العلوم الاجتماعية .

Encyclopaedia of Social Sciences (1957), Vol, 13- p. 230

(11) Hubert Grimme, Mohamed; 1892 .

(١٢) محمد كامل عياد : مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. ج : ٤ ـ م : ٤٤/ اكتوبر ١٩٦٩ . ص : ٧٩٤ .

(13) Mohamedanism. p: 27

(١٤) انظر : كتاب الوحي المحمدي لمحمد رشيد رضا : ٩١

(١٥) G. Le Bon حضارة العرب : (ت) زعيتر : ١٤١ ـ ١٤٥ (ط. بيروت ١٣٩٩هـ)

(١٦) التهامي نقرة : سيكولوجية القصة في القرآن: ٥٥ (ط تونس ١٩٧٤).

(١٧) لقد تحدث الغزالي باسهاب وموضوعية عن الوحي والنبوة في كتابه (المنقذ من الضلال) .

(١٨) حضارة العرب : ٦٧٤ .

(١٩) المصدر السابق : ٦٨٠ ـ ٧٢٣

(٢٠) الاسلام والثقافة العربية في مواجهة الاستعمار : ٢٣٩ (مطبعة الرسالة بمصر)

(٢١) جولدتزيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام. (ت) يوسف موسى وزميله : ١٢ (ط مصر ١٩٤٨) .

(22) R. Blachere: Le Probleme du Mahomet: 60 (P. U. F. Paris 1952) .

(٢٣) انظر : عن القرآن لمحمد صبيح : ١٤٤ ـ ١٤٧ (ط. مصر ١٩٣٩ .

(24) Historia : Avril 1969 - NO 269- (qui etait Mahomet, philippe Erlanger p. 75 .

(٢٥) نشر الفصل في المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٤

(٢٦) شاعر عاش في الجاهلية والاسلام ، وكان يخبر أن نبيا يبعث قد اطل زمانه، مؤملا أن يكون هو ذلك النبي فلما بلغته بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم كفر حسدا، وكان رغب عن عبادة الأوثان . ولما أنشد رسول الله شعره قال : آمن لسانه وكفر قلبه . وكان يحكي في شعره قصص الأنبياء (ابن قتيبة: الشعر والشعراء : ٤٢٩ (ط . مصر ١٣٦٤هـ)

(٢٧) طه حسين : في الأدب الجاهلي: ١٤٣ (ط القاهرة ١٩٥٨) .

(٢٨) البستاني : المجاني الحديثة : ج : ١/ ٣٦٧ (ط بيروت : ١٩٤٦) .

(٢٩) طه حسين : في الأدب الجاهلي : ١٤٢ ـ ١٤٥ .

(٣٠) عباس محمود العقاد : إسلاميات : ٥١ ـ ٥٣ (ط . مصر. دار الشعب)

(٣١) محمد رشيد رضا : الوحي المحمدي : ٣٠٢ .
(٣٢) محمد كامل عياد: مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: ج: ٤ ـ م: ٤٤/ ١٩٦٩. ص: ٧٩٧ .
(٣٣) موريس بوكاي : القرآن والتوراة والعلم: ١٤٤ ـ ١٤٨ (ط دار المعارف بمصر ١٩٧٧) .
(٣٤) ألف عدة كتب تحت عنوان عام وهو : (دراسات قرآنية) ولم يذكر من اسمه سوى (الاستاذ الحداد) كما أنه لم يذكر في الكتاب اسم المطبعة ولا تاريخ الطباعة والراجح أن يكون (يوسف الحداد) وهو لبناني مسيحي .
(٣٥) الحداد : القرآن والكتاب: قسم (٢) أطوار الدعوة القرآنية : ١٠٥٩ ـ ١٠٦٠ .
(٣٦) الحداد : المسيح في القرآن : ٢٢٨ .
(٣٧) المصدر السابق : ٢٢ .
(٣٨) الحداد : الانجيل في القرآن : ٤٢٠ ـ ٤٢١ .
(٣٩) المصدر السابق: ٧١٨ ـ ٧٢٠ .
(٤٠) القرآن والكتاب : ٦٧٢ .
(٤١) المسيح في القرآن : ١١٩ .
(٤٢) المصدر السابق: ٢٢٩ .
(٤٣) القرآن والكتاب : ٢٩٨ .
(٤٤) جولد تزيهر : مذاهب التفسير الاسلامي : ٤ .
(٤٥) الحديث كما ورد في عدة روايات صحيحة الاسناد يشير إلى خلافات لغوية أدت إلى نقاش بين بعض الصحابة، ثم احتكم المختلفون إلى الرسول فأقرهم على قراءاتهم : سواء من حيث الألفاظ أم من حيث الأداء الصوتي لها. وهذه اللغات واللهجات لايقصد بها أن كل كلمة تقرأ على سبعة أوجه بل المقصود أنها مفرقة في القرآن. وهي ليست القراءات المتواترة. ومن هذه الأحاديث: حديث عمر مع هشام الحكيم وهو حديث صحيح أخرجه الستة .
(46) Blachere : Introduction au Coran : 16 - 26 (Paris, 1947) .
(47) Casanova; Mohamed et la fin du monde: P. 6 - 10
(٤٨) انظر : نظرات استشراقية في الاسلام، لمحمد غلاب : ٩٩ ـ ١١٣ .
(٤٩) انظر تفسير النووي للآية .
(٥٠) مشاهد القيامة في القرآن: ٤٠ ـ ٤١
(٥١) بلاشير : القرآن: (ت) رضا سعادة : ٤٥ ـ ٤٦ (ط. بيروت ١٩٧٤) .
(٥٢) انظر : المعجزة الكبرى، القرآن. محمد أبو زهرة: ٤١(ط . دار الفكر العربي) .
(٥٣) ابن الجوزي : النشر. ج: ١: ٤٩ .
(٥٤) جولد تزيهر : مذاهب التفسير الاسلامي : ٦ .
(٥٥) المصدر السابق : ٤٩ .
(٥٦) المصدر السابق : ٥١ .
(٥٧) المصدر السابق : ١١ ـ ١٢ .
(٥٨) المصدر السابق : ٣٠ ـ ٣١ .
(٥٩) المصدر السابق : ٢٩ .
(٦٠) تفسير الخازن : لباب التأويل في معاني التنزيل : ج ١/ ٤٤١ (ط دار الفكر: ١٩٧٩ .
(٦١) مذاهب التفسير الاسلامي : ٤٠ .
(٦٢) الزمخشري: الكشاف: ١/٣٥٨ (ط. مصر. ١٩٤٨ .
(٦٣) الألوسي : روح المعاني : ٧/١٣٧ (ط بيروت : ١٩٧٨) .
(٦٤) المصدر السابق : ٤/١٩٠ .

(٦٥) المسيح في القرآن : ١٩١ ـ ١٩٢ .
(٦٦) المصدر السابق : ٢٠٦ .
(٦٧) المصدر السابق · ٢١٥ .
(٦٨) المصدر السابق : ٢٢١ ـ ٢٢٢ .
(٦٩) تفسير الخازن : لباب التأويل في معاني التنزيل : ٤/١٨٨ .

الفصل الثاني

السنة النبوية
وروايتها

المستشرق شاخت
والسنة النبوية

الدكتور محمد مصطفى الأعظمي
أستاذ الحديث النبوي وعلومه بجامعة الملك سعود

المستشرق شاخت والسنة النبوية

محمد مصطفى الأعظمي

وجود الإنسان على الأرض رهين باقتران الذكر بالأنثى ، وعن هذا الطريق يتوالد الأنسان ويتكاثر، فالانسان لايستطيع أن يعيش بمفرده ـ على وجه العموم ـ وحتى تستمر الحياة الانسانية على هذه الأرض لابد من تكوين الفرد فالأسرة فالمجتمع الصغير ، وتتجمع المجتمعات الصغيرة إلى بعضها فتتحول الى مجتمعات كبيرة، تقوم بدورها بتعمير الكوكب الأرضي . فالانسان اجتماعي بطبعه ونشأته .

وهذا الانسان الاجتماعي في حاجة إلى إشباع حاجته المادية والمعنوية ورغباته وتطلعاته . **ومن ثم فهو يحاول أن يستأثر لنفسه الخير بأكبر قدر ممكن** ، مما قد يسبب التنافس والتخاصم بين الأفراد . وإذا ترك الناس لأهوائهم ورغباتهم سادت الفوضى، وتحول الانسان إلى حيوان شرس . لذلك كان على كل مجتمع مهما كان حجمه أو نماؤه المادي أن يعيش في ظل نظام تحكمه مجموعة من الاعراف والتقاليد والقوانين والأنظمة، **ولاعجب فللقراصنة قانونهم وأعرافهم وتقاليدهم** .

والهدف الأساسي للقانون هو تنظيم حياة الأفراد في ضوء القيم المنشودة في المجتمع لتسيير ودفع عملية الحياة الاجتماعية .

ومن هنا يتضح أن التغيير في مجتمع ما في قيمه الخلقية ومثله العليا والتبديل في نظرته الاجتماعية، يفرض التغيير في القانون أو النظم القانونية ونشهد مثالا لذلك في قوانين البلدان التي تحولت من نظام إلى نظام آخر، كتحول الدول الرأسمالية إلى الدول الشيوعية أو الاشتراكية **على الرغم من انهما تنبعثان من أصول فكرية واحدة** .

فاذا نظرنا إلى الجزيرة العربية في القرن السادس الميلادي نجد أن الكعبة

المشرفة - رمز الوحدة بين المسلمين على هذه الأرض - وهي (**أول بيت وضع للناس**)[1] لعبادة الله الواحد القهار وكانت محاطة بعدد غير قليل من الأصنام . وعندما دخل النبي صلى الله عليه وسلم مكة المكرمة يوم الفتح وجد حول الكعبة ثلاثمائة وستين نصبا (م الجهاد ٨٧) .

ويقول المستشرق ميور Muir « إن أساس العقيدة العربية كانت الوثنية العميقة الجذور، والتي لم تكن تبدي أية علامة للانحطاط والوهن ، والتي **تصدت قرونا لكافة المحاولات التبشيرية من قبل مصر وسوريا** » (Muir, Life of Mahomet, P. Lxxxii - iii) وفي التعامل التجاري **كان الربا سائدا أوشائعا**، وكانت القبيلة تُكوّن وحدة اجتماعية، ولم تكن هناك دولة منظمة، وبالتالي لم تكن هناك سبل رسمية للتظلم والحصول على الانصاف المنشود . وكانت تحل الخصومات إما بطريقة الثأر وإما عن طريق محكم متفق عليه من الجانبين .

في هذه البيئة الوثنية، وفي ذلك المجتمع الذي لم يعرف نظاما عادلا أو نظاما تشريعيا بعث الله جل وعلا رسوله صلى الله عليه وسلم بدينه الخالد .

فقد بلّغ الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة مبادىء دين الاسلام لأكثر من عشر سنوات تحت أقسى الظروف وأعتاها، وهنا يجب ألاّ ننسى وجود **بعض المبشرين بالمسيحية** قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم بل وجود **بعض الشعراء الذين كانوا يسخرون من الأصنام وعلى الرغم من ذلك لم يجد هؤلاء ولا هؤلاء أية مقاومة أو معارضة من قبل الوثنيين** .

إذن لم كانت هذه المحن القاسية والشدة غير المتناهية التي واجهت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الأخيار ؟

كان ذلك لأن المشركين أدركوا تماما مغزى ماستأتي به شهادة لا إله إلا الله . **وانها ليست مجرد كلمة ميتة ميتافيزيقية** . لا فلقد فهموا تماما بأنها كلمة تتطلب استسلاما بل تسليما تاما لله جل وعلا . وهذا الاستسلام التام للانسان عقلا وعاطفة ، وروحا وجسدا وتجارة وسياسة وإدارة وتشريعا وعبادة وتعاملا وفقها هو الذي يشير إليه القرآن الكريم .

(قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله ربِّ العالمين، لاشريك له، وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين)[2]

وقد أكد الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز هذه الحقيقة حيث خصّ ذاته الشريفة بسلطة التشريع . فقال جلّ وعلا : (**إن ربكم الله الذي خلق السماوات**

والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين)[٣] وقال : **(ولاتقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام، لتفتروا على الله الكذب ، إن الذين يفترون على الله الكذب لايفلحون)**[٤]

وعندما برزت في المدينة المنورة قلة مؤمنة بما جاء به محمد النبي صلى الله عليه وسلم أصبح من الممكن إنشاء دولة إسلامية مبنية على عقيدة الاسلام ملتزمة بما جاء به القرآن الكريم .

* * *

وفي تلك الدولة الفتية **كانت سلطة التشريع بكاملها لله ـ سبحانه وتعالى ـ وحده .**

وقد أرشد الله سبحانه وتعالى رسوله صلى الله عليه وسلم قائلا :

(ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولاتتبع أهواء الذين لايعلمون[٥]

لذلك لم يكن لأحد أن يشرع لنفسه أولغيره من البشر، لأنه من اختصاص الله سبحانه وتعالى خالق الكون وكل شيء فيه والبشر. لكنه منح لنبيه ـ صلى الله عليه وسلم ـ سلطة التشريع قائلا :

(الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والاغلال التي كانت عليهم)[٦]

وفرض على المسلمين طاعة نبيه ـ صلى الله عليه وسلم ـ في آيات كثيرة نذكر بعضا منها :

١ ـ **(يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا)**[٧]

٢ ـ **(وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين)**[٨]

٣ ـ **(يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون)**[٩]

٤ ـ **(من يطع الرسول فقد أطاع الله)**[١٠]

٥ ـ **(وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)**[١١]

* * *

وهكذا أصبحت هذه الحقيقة بالنسبة للمسلمين من بدهيات الأمور ، فالمصدر التشريعي الأساسي هوكلام الله سبحانه وتعالى في القرآن وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . **وبذلك قطع المسلمون صلتهم بالجاهلية عقيدة وقولا وعملا** قائما على العلم وأصبح الكتاب والسنة مرشدين للعالم الاسلامي **أفرادا وجماعات وشعوبا وحكومات** يستهدي بهما جميع من هدى الله في كافة الشؤون .

واستمر المسلمون أقوياء أعزاء ما استمسكوا بهذين الأصلين في تعاملهما على المستويين الفردي والجماعي، واستمر الوضع هكذا لقرون طويلة حتى دب الوهن في المسلمين **وازداد الانحراف عن هذين المبدئين الأساسيين ومني العالم الاسلامي نتيجة لذلك بالضعف العسكري والانهيار السياسي والفقر الاقتصادي مما استتبع سيطرة الاستعمار على بلد تلو بلد من بلدان العالم الاسلامي حتى استعمرت أكثر البلدان وذاق المسلمون في أكناف المستعمرين الذل والهوان** .

وقد ثار المسلمون في بعض المناطق وحاولوا استرجاع البلاد من أيدي المستعمرين ـ كما حدث في الهند وأماكن أخرى ـ ورفعوا علم الجهاد . **ولقد أخفق هؤلاء الأبطال في القضاء على الاستعمار إلا أن ذلك أدى إلى أن يتنبه المستعمرون ـ أو بالأحرى المخربون ـ بخطورة إذكاء روح الجهاد بالسيف لدى المسلمين**، وأصبح واضحا أنه لابد للاستعمار ـ لكي يحقق اغراضه ويهنأ بفريسته من أن يقضي على خصائص المجتمع الاسلامي والذي كان ثمرة نظامه التشريعي والتعليمي والتربوي ليتمكن من تحويل العالم الاسلامي إلى عالم مستعبد يخضع للغرب خضوعا كاملا .

وكان من الطبيعي أن يسعى الغرب في إلغاء الشريعة الاسلامية أولا، ثم التشكيك في مصادرها والطعن في صلاحيتها ثانيا حتى لايفكر المسلمون في العودة إليها يوما ما .

أما القرآن الكريم فأكثر أحكامه من الكليات والعموميات وهي في حاجة إلى تفسير تطبيقي ممن بلّغه وحمل تلك الرسالة ـ محمد صلى الله عليه وسلم ـ وعلى سبيل المثال، ترى أن الصلاة من أهم أركان الدين الاسلامي، وقد كرر القرآن الكريم الأمر بإقامة الصلاة عشرات المرات لكنه لم يبين للأمة طريقة إقامتها، وكان هذا الأمر منوطا برسول الله صلى الله عليه وسلم، ليبين للناس طريقة إقامة الصلاة قولا وفعلا . وهذا إنما يدل على أهمية السنة ومكانتها في التشريع .

وأصبح من اللازم لدى المستعمرين محاربة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ بإبعاد السنة النبوية والتشكيك في مكانتها في التشريع يصحبح التلاعب بالقرآن الكريم أمراً ميسورا .

وعمل الاستعمار من جهة على إيجاد طبقة أنكرت جزءا من السنة النبوية مبتدئة بإنكار أحاديث الجهاد بالسيف ثم انتهت بإنكار السنة النبوية بكاملها .

والمتنبي الكذاب مرزا غلام أحمد القادياني والجكر الوى قادة هذا الاتجاه في الهند، بينما تزعم توفيق صدقي هذا الاتجاه في مصر .

ولم تترك عملية الطعن في السنة النبوية لهؤلاء « **المتنورين** » والمفتونين بالحضارة الغربية وعملائهم، ولا « **للمنهزمين** » فكريا ونفسيا فحسب، بل جهز الغرب كذلك جحافل من المستشرقين ويسر لهم الامكانات المادية وسهل لهم سبل البحث ، وأقام حولهم هالة من القداسة فأصبحوا رواد الغزو على السنة النبوية .

وهكذا أصبحت الحرب ضد السنة النبوية في الداخل والخارج، ففي الداخل جيش من « المنهزمين المتنورين » وفي الخارج « طلائع المستشرقين » وكان يحظى نتاج هؤلاء من الدعاية وسبل النشر بما يكفل له النمو والازدهار في ربوع العالم الاسلامي .

ومن رواد الغزاة من المستشرقين في القرن المنصرم « باحثان كبيران » قضيا جزءا غير قليل من حياتهما في دراسة الشريعة الاسلامية هما « سناؤك هور جرونيه » و « جولدتسيهر » **وقد تحديا ماهو معلوم عند المسلمين بالضرورة (بداهة) من منزلة السنة النبوية وأصالة التشريع الاسلامي .**

وعلى الرغم من ذلك لم يكن في وسعهما أن يأتيا بنظرية متناسقة متجانسة ، شاملة متكاملة يعارضان بها عقيدة المسلمين بخصوص السنة النبوية والشريعة الاسلامية . **لكن الذي استطاع أن يأتي بنظرية جديدة متكاملة ـ برغم أنها خيالية إلى حد بعيد ـ هو البروفسور « جوزيف شاخت »** وقد انصبت نظرياته على أسس الفقه الاسلامي .

أما المنزلة التي وصل اليها البروفسور « شاخت » فلم يصل إليها من قبل أي مستشرق في هذا المجال .

ولكي يشرح شاخت نظريته فقد نشر كتبا ومقالات عديدة بلغات مختلفة كالانجليزية والفرنسية والألمانية **ووضع كتاب « المدخل إلى الفقه الإسلامي » لهذا الغرض** « Introduction to Islamic Law » .

ومن أشهر مؤلفاته على الاطلاق كتاب « **أصول الشريعة المحمدية** » The Origins of Muhammdan Jurisprudence الذي حاز أعلى تقدير وتمتع بالاحترام الشديد في العالم الأكاديمي الغربي .

فقد قال البروفسور «جب» بأنه : «سيصبح أساسا في المستقبل لكل دراسة عن حضارة الاسلام، وشريعته على الأقل في العالم الغربي» .[١٢]

كما أثنى عليه البروفسور «كولسون» استاذ الفقه الاسلامي بجامعة لندن قائلا : إن «شاخت» صاغ نظرية عن أصول الشريعة الاسلامية غير قابلة للدحض في إطارها الواسع .

ولقد أثرت نظريات «شاخت» تأثيرا بالغا على جميع المستشرقين تقريبا ، (وعلى سبيل المثال) أذكر بعض من لهم نشاط في مجال دراسات الشريعة الاسلامية من أمثال البروفسور **أندرسون** » و « **روبسون** » ، و « **فيزجرالد** » و « **كولسون** » و « **بوزورث** » **كما أن لهذه النظريات تأثيراً عميقاً على من تثقفوا بالثقافات الغربية من المسلمين ، تلك الثقافات التي تطغى على معلوماتهم السليمة عن الاسلام وشريعته** .

ويمكنني أن أذكر بعضا منهم أمثال : « فيضي » و « فضل الرحمن » و « نيازي » وآخرين .

وتساءل المستشرق الذي ترجم **كتاب أبي رية** ـ الذي خصصه للطعن في السنة ـ إلى اللغة الانجليزية عما عساه أن تكونه الدراسات في الشرق إذا عرف الناس كتابات « شاخت » .

على كل فان كتاب شاخت **يحاول أن يقلع جذور الشريعة الاسلامية ويقضي على تاريخ التشريع الاسلامي قضاء تاما** . ويصف ذلك الكتاب علماء المسلمين كافة ـ لحقب عديدة ـ من القرون الثلاثة الأولى بأنهم كانوا **كذابين وملفقين غير أمناء وذلك على وجه الاختصار** .

وعلى الرغم من خطورة كلامه الذي **يسعى لهدم القرون الذهبية للأمة الاسلامية** من حيث العلم والنزاهة لم يسمح لطالب في جامعة لندن ولا في جامعة كمبردج ـ اللتين ترفعان علم الحرية والتجرد في البحث العلمي ـ أن يسجل موضوع أطروحته دراسة نقدية لكتاب شاخت « أصول الشريعة المحمدية » [١٣] .

هذا هو « الأستاذ الكبير » الذي أصبح فوق النقد ومن مسّه من بعيد كان نصيبه الابعاد والطرد، كما حدث لأحد أساتذة جامعة اكسفورد ـ حسبما أفادني زميل لي ـ

أمكنه تلخيص آراء شاخت عن الفقه الاسلامي ومن ثمّ السنة النبوية كالتالي :ـ

يتحدث البروفسور شاخت عن مكانة الشريعة في الاسلام فيقول :

« إن القانون (أي الشريعة) تقع إلى حد كبير خارج نطاق الدين »

« For the legal subject - matter in early Islam did not primarily derive from the Koran or from other purely Islamic sources, Law Lay to a great extent outside the sphere of religion ..» (Origins, freface) .

وقد ردد شاخت هذا الكلام مرة أخرى بوضوح أكثر في كتابه المدخل إلى الفقه الاسلامي (ص ١٩) حيث قال :

5 . During the greater part of the first century - Islamic Law in the technical meaning of the term - did not as yet exist . As had been the case in the time of the prophet, law as such fell outside the sphere of religion, and as far as there were no religious or moral objections to specific transactions of modes of behaviour the technical aspects of law were a matter of indifference to the Muslims .

في الجزء الأكبر من القرن الأول لم يكن للفقه الاسلامي ـ في معناه الاصطلاحي ـ وجود كما كان في عهد النبي، والقانون ـ أي الشريعة ـ من حيث هي هكذا كانت تقع خارجة عن نطاق الدين، وما لم يكن هناك اعتراض ديني أو معنوي روحي على تعامل خاص في السلوك فقد كانت مسألة القانون تمثل عملية لامبالاة بالنسبة للمسلمين .

هذه النظرية جوهرية ومركزية وأساسية بالنسبة لكل كتابات شاخت. فاذا **كانت الشريعة ـ أو القانون (Law) ـ تقع خارجة عن نطاق الدين وكان النبي صلى الله عليه وسلم غير مكترث لها وكذلك المسلمون الأوائل من الصحابة والتابعين** ، إذن فلن يكون هناك أي اهتمام في هذا المجال وإن وجد كان شيئا مؤقتا وآنيا .

وعلى ذلك إذا كان هناك في المصادر مايشير إلى جهد النبي صلى الله عليه وسلم جهدا دائما متواصلا ومن جاء بعده من العلماء المجتهدين من الصحابة والتابعين في مجال التشريع **فيكون كذبا مختلقا** . على كل ليس هذا هو الاستنتاج المنطقي من كتابات شاخت بل إنه صرح بذلك بكل وضوح فقال : من الصعوبة اعتبار حديث ما من الأحاديث الفقهية صحيح النسبة إلى النبي [صلى الله عليه وسلم] (١٤) .

لاشك أن ادعاء عدم اكتراث النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين بالتشريع ووقوع التشريع خارج نطاق الدين **وعدم صحة حديث واحد من الأحاديث الفقهية المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ينتج عنه أهداف كثيرة مقبولة ومطلوبة من قبل أعداء الاسلام تتمثل في :ـ**

١ ـ مطالبة الشعوب ورغبة الحكام في العودة إلى الشريعة الاسلامية كلام فارغ

لأن الشريعة في حقيقتها خارجة عن نطاق الدين .

٢ - **مايسمى بالفقه الاسلامي، ليس هو الفقه الاسلامي المبنى على كتاب الله وسنة رسول الله، لأنه لايوجد مايمكن تسميته سنة النبي صلى الله عليه وسلم - بل إن جزءا غير قليل من الفقه الاسلامي مأخوذ من شرائع اليهود والكنيسة وديانات أخرى عدا اجتهادات المجتهدين**(١٥)

وعلى هذا يمكن للمسلمين أن يقتبسوا من القوانين الوضعية الغربية ما أرادوا دون أن يشعروا بأدنى ضيق من مخالفتهم لدينهم ، وإذا أرادوا أن يسموا تلك القوانين بالفقه الاسلامي فلا مانع في ذلك ولهم فيما عمل سلفهم من قبل أسوة حسنة .

هذا الادعاء في الواقع يحمل في طياته أخطاء منهجية جسيمة، كل واحد منها يكفي لايصال صاحبه الى نتائج غير سليمة . وقبل أن ادخل في هذا المجال أود أن أسأل البروفسور شاخت عن **تسميته لكتاب «أصول الشريعة المحمدية» وهل بهذا الاسم يسمي المسلمون انفسهم أو شريعتهم ؟ أم هي محاولة أخرى لطمس الحقائق ؟**

على كل فقد أخطأ هنا شاخت مرتين خطأ منهجيا جسيما : -

١ - لم يفكر تفكيرا عقليا منطقيا لأنه لو فعل ذلك لتوصل إلى نتيجة عكسية .
٢ - لم يرجع إلى مصدر الإسلام الأول - القرآن الكريم - عند بناء نظريته بل ضرب به عرض الحائط **وبنى نظريته على نقيض ما جاء به القرآن الكريم .**

أما على الصعيد العقلي فاننا نرى أن التغيير في مجتمع ما في قيمه الخلقية ومثله العليا والتبديل في نظرته الاجتماعية **يفرض التغيير في القوانين والأنظمة والأعراف .**

إن كان الأمر كذلك في عالم القوانين أفلا يكون مستغربا تماما ان لم يأت الاسلام بنظامه التشريعي لأمة قطعت صلتها تماما بما كان سائدا في الجاهلية من العقائد، لقد أنشأ أعرافا وتقاليد لم تكن موجودة في المجتمع وألغى الاسلام الشيء الكثير من الاعراف والتقاليد والتعامل في الحياة وأحل محلها ما هو أحسن منها، وحتى ما أبقاه من الأمور الخيرة الحسنة التي كانت موجودة في الجاهلية فقد أعطاها عمقا آخر ووجهة أخرى وربطها بالعقيدة .

قلت إنّ شاخت لو فكر تفكيرا منطقيا في هذا المجال لوصل إلى ضرورة إبقاء جانب التشريع للنبي صلى الله عليه وسلم لأجلّ المجتمع الاسلامي الناشيء الجديد .

ولكنه لم يفعل ذلك فأخطأ في تقديره ولكن الخطأ المنهجي الآخر الذي ارتكبه عمدا والذي لايغتفر له هو **تجاهله للقرآن الكريم في هذا الصدد** .

ممـا لاشـك فيـه أن المسلمين وغير المسلمين كلهم متفقون على أن النبي صلى الله عليـه وسلم أعطى لأمتـه كتابا فوق الشبهات في محتواه ولم يحصل فيه تغيير ولاتحريف ولا تبديل طوال هذه القرون .

ومما لاشك فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم ـ والمسلمون معه ـ يؤمنون بأن هذا الكتاب من عند الله سبحانه وتعالى .

قد يكون لشاك ـ **أو بالأحرى ـ لغير المسلم** أن يطعن في صحة نسبة هذا الكتاب إلى الله جلّ وعلا. ولكنه مادام يبحث عن الاسلام ونبي الاسلام وعن المسلمين فعليه أن يرجـع إلى هذا الكتـاب ليرى ماذا فيه من الموضوع الذي يبحثه. على الباحث ـ **ولو كان غير مسلم ـ أن يفـرق بين أمـرين، بين مايعتقده هو وبين مايعتقده المسلمون**، فان كان يبحث عن **عقيدة المسلمين وعن موقفهم فعليه أن يبحث في ضوء معتقداتهم لا في ضوء توهماته هو** .

وهنا نرى أن هذا الخلط عام وشائع عند عامة المستشرقين في كافة القضايا فهم لايبحثـون من وجهـة نظر المسلمين **بل يريدون أن يفرضوا وجهة نظرهم كأنها وجهة نظر المسلمين ثم يستنبطون أحكاما غريبة** .

هل القانون أو الشريعة خارجة عن نطاق الدين في ضوء القرآن الكريم؟. بمراجعة القرآن الكريم نجد أن الله سبحانه وتعالى أمر عباده **بالاستسلام التام في كافة شئون الحياة، فقال جلّ من قائل :ـ**

(قل إن صلاتي ونسكي ومحيـاي ومـمـاتي لله رب العـالمـين، لاشريـك له، وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين)(١٦)

وقـال الله سبحـانـه وتعـالى : **(إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره الا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين)**(١٧)

وقـال تعالـى :

(ولاتقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إنّ الذين يفترون على الله الكذب لايفلحون)(١٨)

وقال تعالى : **(ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولاتتبع أهواء الذين لايعلمون)**(١٩)

وقال تعالى :
(وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون)[٢٠]

وقال تعالى :
(إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولاتكن للخائنين خصيما)[٢١]

وقال تعالى :
(واتبع مايوحى إليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين)[٢٢]

وقال تعالى :
(ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين . وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون . وان يكن لهم الحق يأتوا اليه مذعنين . أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون . إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون)[٢٣] .

وقال تعالى :
ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا)[٢٤]

وقال تعالى :
(ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون)[٢٥]

وقال تعالى :
(وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا)[٢٦]

وقال تعالى :
(اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح بن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون) .[٢٧]

وقال تعالى :
(وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لايرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أوبدله قل مايكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن اتبع إلا مايوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم) .[٢٨]

وقال تعالى :

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون)[٢٩]

وقال تعالى :

(ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون)[٣٠]

وقال تعالى :

(ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون)[٣١]

في ضوء الآيات التي أوردتها من قبل يستخلص القارىء النتائج الآتية :

١ ـ أن الله سبحانه وتعالى قد **خصّ لنفسه حق التشريع وأعطى لنبيه صلى الله عليه وسلم الصلاحية في هذا المجال .**

٢ ـ وقد طلب **استسلاما تاما** لأوامر الله سبحانه وتعالى ونواهيه في كافة أمور الحياة وألزم المسلمين ذلك .

٣ ـ الشريعة الاسلامية **تشمل كافة جوانب الحياة .**

٤ ـ **ليس لأحد أن يغير أو يبدل فيما انزله الله تعالى اطلاقا ـ حتى وان كان رسولا مرسلا أو ملكا مقربا أو جنا ماجنا .**

* * *

واذا كان الله سبحانه وتعالى طلب من البشر أن يستسلموا له في كل شئون حياتهم فلا بد أن يهيىء لهم الهداية الشاملة . وإذا نظرنا إلى القرآن الكريم من هذه الناحية نجد أن فيه التشريعات الشاملة لجوانب الحياة كلها . ويمكن تلخيصها في :ـ

١ ـ **العبادات** بما فيها **الزكاة** المنظمة للواجب على رب المال .

٢ ـ **الجهاد المشروع لنشر الدين،** والتنظيمات المرتبة عليه (القانون الدولي) .

٣ ـ **النظام الاجتماعي** للفرد والأسرة .

٤ ـ **أحكام الأطعمة والأشربة .**

٥ ـ **تنظيم أحكام المعاملات .**

٦ ـ **الجنايات وما يتعلق بها** من قضايا وطرق إثبات وعقوبات[٣٢]

وهذا الجدول يعطينا فكرة إجمالية بأن تشريعات القرآن الكريم شملت عموم جوانب الحياة كلها .

سور الأحكام	أقل مايمكن من اعداد الأحكام المنصوصة والظاهرة للمواضع التي تناولها القرآن								
	العبادات	الجهاد القانون الدولي	النظام الاجتماعي	الأطعمة والأشربة	البيوع	الجنايات	القضاء	الشهادات	عقوبات مالية وبدنية
١ ـ البقرة	٢٩	١٠	٢٣	٤	٩			٣	٥
٢ ـ آل عمران	١				١		١		
٣ ـ النساء	٨	٧	٥٠			٢	٥	٣	٧
٤ ـ المائدة	٩		٥	٢٠		٦	٥		٦
٥ ـ الأنعام ـ	١			٩					
٦ ـ الأعراف	٤			٢					
٧ ـ الأنفال	١	١٢							
٨ ـ التوبة	٩	٢٠							
٩ ـ هود	١	١							

سور الأحكام	أقل مايمكن من اعداد الأحكام المنصوصة والظاهرة للمواضع التي تناولها القرآن								
	العبادات	الجهاد القانون الدولي	النظام الاجتماعي	الأطعمة والأشربة	البيوع	الجنايات	القضاء	الشهادات	عقوبات مالية وبدنية
١٠ ـ ابراهيم	١								
١١ ـ النحل		١		٤					
١٢ ـ الاسراء	١	١	٣		١				١
١٣ ـ طه	١								
١٤ ـ الحج		٣		١					
١٥ ـ المؤمنون	٥		٤						
١٦ ـ النور			١٤				٤	١	٥
١٧ ـ الفرقان			١			١			
١٨ ـ النمل	٢								

سور الأحكام	أقل مايمكن من اعداد الأحكام المنصوصة والظاهرة للمواضع التي تناولها القرآن								
	العبادات	الجهاد القانون الدولي	النظام الاجتماعي	الأطعمة والأشربة	البيوع	الجنايات	القضاء	الشهادات	عقوبات مالية وبدنية
١٩ ـ العنكبوت	١								
٢٠ ـ الروم	١								
٢١ ـ لقمان	٢								
٢٢ ـ الأحزاب	٢		٨				١		
٢٣ ـ فاطر	١								
٢٤ ـ فصلت	١								
٢٥ ـ الشورى	١		١						
٢٦ ـ محمد		٥							
٢٧ ـ الفتح		٣							

سور الأحكام	أقل مايمكن من اعداد الأحكام المنصوصة والظاهرة للمواضع التي تناولها القرآن								
	العبادات	الجهاد القانون الدولي	النظام الاجتماعي	الأطعمة والأشربة	البيوع	الجنايات	القضاء	الشهادات	عقوبات مالية وبدنية
٢٨ ـ الحجرات		٣							
٢٩ ـ المجادلة	٢		٣						
٣٠ ـ الحشر		٢							
٣١ ـ الممتحنة		٥	٤						
٣٢ ـ الصف		١							
٣٣ ـ الجمعة	١				١				
٣٤ ـ الطلاق			٥						
٣٥ ـ المزمل	٢								
٣٦ ـ المطففين					١				
٣٧ ـ البينة	٢								
مجموع أحكام الموصوع	٨٩	٧٤	١٢١	٤٠	١٣	٩	١٦	٧	٢٤
	أ	ب	جـ	د	هـ	و	ز	ح	ط

وهكذا فالآيات التي ذكرتها من قبل وهذا الجدول يثبتان دون شك :

١ - بأن الاسلام - أو القرآن الكريم - جاء بحقيقة جديدة في مجال التشريع كانت مطموسة في الجاهلية وهي أن **التشريع والتحليل والتحريم حق الله سبحانه وتعالى** .

٢ - وبأن الاسلام يطلب من متبعيه **استسلاما تاما في شئون الحياة كلها** وليس هناك جانب من جوانب الحياة خارجا عن هذا المجال .

٣ - وبأن **القرآن الكريم جاء بتشريعات متعددة تشمل جوانب الحياة كلها** .

يقول غوايتائن متحدثا عن القرآن الكريم كوثيقة تشريعية بأننا إذا قسمنا القرآن الى الأنواع الرئيسية الخمسة وهي : ١ - الدعوة ٢ - المجادلة مع غير المسلمين ٣ - قصص الأنبياء ٤ - سيرة الرسول ٥ - التشريع . وصلنا إلى نتيجة فحواها أن القرآن يشتمل على مواد تشريعية لا تقل عما في التوراة وهي المواد المعروفة **في أدب العالم باسم (القانون)** [٣٣] .

ولاشك أن ماجاء به القرآن من التشريعات إما **تشريعات جديدة أو تخالف في أغلب الأحيان ماكان مألوفا عندهم في الجاهلية** .

والرسول صلى الله عليه وسلم - بصفته مبلغا عن الله سبحانه وتعالى ومطيعا لأوامره - لابد أنه قد بلغها ونفذها على أكمل وجه وهذا أمر حتمي حتى من الناحية السياسية المحضة . لأن أية دولة تصدر من التشريعات ما لا تقوم بتنفيذه تضعف سلطتها وهيمنتها وتدعو الناس إلى الاستهتار بها .

وقد تنبه بعض المستشرقين إلى حقيقة التشريع في الاسلام تنبها جزئيا . فقال كولسون : «**الأصل بأن الله هو الوحيد المشرع ولأوامره السيطرة العليا على كافة جوانب الحياة . هذه القاعدة كانت قد ثبتت بكل وضوح** » [٣٤] .

ويقول فيزجيرالد : بأن الاسلام يعتبر الله جل وعلا المشرع الوحيد وينفي بشدة لأي بشر كان سلطة التشريع[٣٥] .

ويقول غوايتائن : في السنة الخامسة من الهجرة على وجه التقريب، طرأ على فكر النبي صلى الله عليه وسلم أنه **حتى الأمور القانونية البحتة** لم تكن عديمة الصلة بالدين بل هي جزء لايتجزأ من الوحي الالهي وقد ادخلت في الكتاب الالهي الذي كان مصدرا للدين كله[٣٦]

ثم يقول : **إن فكرة الشريعة ليست نتيجة للتطورات التي طرأت بعد القرآن الكريم أو بمعنى آخر بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) بل صيغت من قبل محمد (صلى الله عليه وسلم) نفسه** .[٣٧]

وقـد رأينـا كيف بنى شاخت نظـريتـه الأم الأسـاسيـة وهي وقـوع الشريعة في الاسـلام خارج نطـاق الـدين بمحض **خياله** الخصب مع **تجاهله** التام للقرآن الكريم وبذلك ارتكب خطأ منهجيا جسيما .

ولم يوافقـه عليـه عدد من المستشـرقـين مثـل فيـزجـيرالد ، وكولسن وغوايتائن وغيرهم . والأمر الذي يستغرب منه المرء هو أن المستشرقين يعترض بعضهم على بعض أو يخـالف بعضهم بعضـا في جزئيـات أو أمور جوهرية كما رأينا عند كولسن وفيزجيرالد وغـوايتـائن لكن صدى هذا الاعتـراض كثيرا ما يبقى في محله ولا يتعدى إلى غيره فإذا كان شاخت قد أخطأ في هذه القضيـة الأسـاسيـة ، إذن كان من المفـروض أن ترفض نتـائجـه في مجـال السنة جملة وتفصيلا . لكن الأمر على عكس ذلك فيصرح كولسن أن نظرية شاخت غير قابلة للدحض في إطارها الواسع بل كل واحد من المستشرقين يستفيد من اكتشـاف شاخت الخطـير للقضـاء على الشـريعـة الاسـلامية ، هكذا بكل جرأة . سبحان الله !

فإذا كان الاسلام قد جاء بمبدأ تشريع جديد من نوعه وإذا كان الاسلام قد أمر أتبـاعـه بالاستسلام التام في كافة شئون حياتهم. وإذا كان الاسلام قد جاء بتشريعات تشتمل جوانب الحياة كلها . فالسؤال الذي ينشأ في هذا، **هل كان هذا الكلام نظريا أم له نصيب من الواقع في التطبيق ؟**

- **إننا نرى أن الحقائق التاريخية تنسجم تماما مع ماورد في القرآن الكريم .**

فمن الناحية النظرية نرى الرسول صلى الله عليه وسلم يأمر الامراء بأن يقوموا بالقضـاء بين النـاس حسبمـا شرعـه الله تعالى . فقد جاء في كتابه صلى الله عليه وسلم لعمـرو بن حزم مايفيـد بأنـه قد « أمـره بتقوى الله في أمره كله فان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون . **وأمره أن يأخذ بالحق كما أمره الله** » [٣٨] .

وكتب عمر الى أبي عبيدة ومعاذ : انظروا رجالا صالحين فاستعملوهم على القضاء وارزقوهم[٣٩] .

أمـا من النـاحية العملية فنجد الرسول صلى الله عليه وسلم قاضيا يقضي بين الناس. قال الله سبحانه وتعالى :ـ

(وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أنْ يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا) [٤٠] .

ولقد تشرف عدد من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين بمهمة القضاء في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بأمر منه، واذكر منهم على سبيل المثال :ـ

١ ـ أبا موسى الأشعري (وكيع، أخبار القضاة ١ : ١٠٠)

٢	ـ أبي بن كعب	(الكتاني،التراتيب الادارية ١:٢٥٨)
٣	ـ حذيفة بن اليمان	(الثعالبي، الفكر السامي ١: ١٢٣)
٤	ـ دحيـة الكلبـي	(ابن الطلاع، أقضية رسول الله ٣٤)
٥	ـ زيد بن ثابت	(الكتاني، التراتيب الادارية ١: ٢٠٨)
٦	ـ عبد الله بن مسعود	(وكيع، اخبار القضاة ١: ٥)
٧	ـ عتاب بن أسيد	(الكتاني، التراتيب الادارية ١ : ٢٦١)
٨	ـ علي بن أبي طالب	(مسند ابن حنبل ١: ٨٨)
٩	ـ عقبة بن عامر	(الدارقطني، السنن ٢: ٢)
١٠	ـ عمربن الخطاب	(الكتاني، التراتيب ١: ٢٥٦)
١١	ـ عمروبن حزم	(الوثائق السياسية، الوثيقة ١٠٥)
١٢	ـ عمروبن العاص	(مسند ابن حنبل ٢: ١٨٧، ٤: ٢٠٥)
١٣	ـ معاذ بن جبل	(تاريخ خليفة بن خياط ١: ٢٣)
١٤	ـ معقل بن يسار	(مسند ابن حنبل ٤: ٢٦)

بل أكثر من ذلك اننا **نجد بداية حركة التأليف في المجال الفقهي** .

فمثلا نجد **طاووس** (٣٠هـ تقريبا ـ ١٠٠هـ) ينقل من كتاب معاذ بن جبل والذي كان يشتمـل على فتـاواه (مصنف عبـد الـرزاق ٨: ٢٤٥ وانظـر أيضـا البيهقي السنن الكبـرى ٦: ٣٩، وسنن سعيـد بن منصور ٣/٢: ٢٤٥ وكذلك مصنف عبد الرزاق ١٠: ٣٧٣ ـ ٣٧٤)

وكما سجلت فتاوى معاذ بن جبل في اليمن كذلك سجلت بالشام [٤١] .

وكذلك دونت آراء فقهية لعمر بن الخطاب رضي الله عنه وعلي بن أبي طالب ودون فقه ابن مسعود وفقه ابن عباس وفقه عروة بن الزبير المتوفى ٩٣هـ والذي قال عنه ابنه هشام« : أحرق أبي يوم الحرة كتب فقه كانت له » [٤٢] .

وكـذلـك كتـابـات ابـراهيم النخعي وابي قلابـة والشعبي والضحاك بن مزاحم وسليمان بن يسار [٤٣] .

وملخص القـول : ان الاســلام جاء بعقيـدة في مجـال التشــريـع تنص على أن **التحـريم والتحليـل من حق الله سبحـانه وتعالى** وانه طلب من المسلمين الخضوع التـام لأوامـر الله سبحـانـه وتعـالى. وأنـه أنـزل لهم من أصول التشريع مايكفي لسد حاجاتهم. وتمثيلا لأوامر الله سبحانه وتعالى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي بين الناس . كما كلف عددا من الصحابة للقيام بهذه المهمة. وما مضى قرن إلا وظهرت الكتب الفقهية في بيئة بني أمية .

هذه هي الشواهد التاريخية والتي تكذب ما ادعاه شاخت .

وكان من الجائز أن يجد المرء مخرجا لشاخت فيقول إن التطبيق قد يختلف عما هو مقرر نظريا، لذلك ولو أن الاسلام جاء بنظرية تشريعية إلا أنها لم تطبق في واقع الحياة والمنظور التاريخي للقضية قد يكون خلاف ماهو في المجال النظري، ولكن حتى هذا الافتراض لايمكن اللجوء إليه **لأننا وجدنا نصوصا كثيرة تخالف هذا الادعاء.** ولم يبق أمامنا مجال الا أن نمشي مع شاخت على الدرب الذي مشى عليه والمنهج الذي ارتضاه لنفسه لنرى كيف أنه توصل في الحكم على السنة النبوية **مدعيا بعدم وجود سنة واحدة أو حديث واحد يصح نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم** . وبما أنه توجد الآلاف من الأحاديث النبوية المتصلة الأسانيد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ضمتها كتب الأحاديث النبوية والتي تدل على مشاركة الصحابى للأحداث أو رؤيته لها أو سماعه بها، فمن أين أتت ـ إن لم تكن صحيحة حسب إدعاء شاخت ـ **وماذا نقول عن الأسانيد وأصحابها الذين اشتركوا في نقل تلك الروايات** ؟ وماذا عن المكتبة الضخمة التي تضم ألوف الكتب في الفقه الاسلامي والسنة النبوية .

وبما أن شاخت قد أنكر النمو الطبيعي للفقه الاسلامي وأخرج الفقه عن دائرة الدين في القرن الأول وأنكر وجود السنة النبوية نهائيا، كان عليه أن يأتي بتصور جديد للنشاط الفقهي في العالم الاسلامي في القرون الأولى، وسندرس بشيء من التفصيل بعض النقاط الأساسية في تصويره :

* * *

لمحة عن نشاط الفقهاء الأوائل في القرنين الأول والثاني حسب تصوير شاخت

يقول شاخت : أصبح النبي (صلى الله عليه وسلم) **بالمدينة نبيا مشرعا** ولو أن سلطته لم تكن تشريعية فقد كانت للمؤمنين من الوجهة الدينية **وللمنافقين من الوجهة السياسية** (٤٤) .

وكان الخلفاء الراشدون (٦٣٢ ـ ٦٦١م) القادة السياسيين للأمة الاسلامية .. ولايبدو أنهم استمدوا أحكامهم من مصدر أعلى .. **و إنما عمل الخلفاء إلى حد كبير على أنهم مشرعون للأمة** (٤٥) .

الخلفاء الأوائل لم يعينوا القضاة ..(٤٦) **وخطا الامويون خطوة هامة بتعيينهم القضاة الاسلاميين** . (٤٧).. وبنهاية القرن الأول تقريبا (٧١٥ـ٧٢٠م تقريبا) كان تعيين القضاة يذهب إلى **الاخصائيين** . وهؤلاء الاخصائيون الذين كان

يتم تعيين القضاة منهم باطراد ـ كانوا من الناس **الاتقياء** الذين دفعتهم رغبتهم في الدين إلى أن يخطوا الطريق للحياة الاسلامية **وكان ذلك بمحض رغباتهم الانفرادية** [٤٨] .

وحيث إن جماعة هؤلاء الأتقياء المتخصصين كانت قد نمت نموا متزايدا في عددهم وتماسك بعضهم مع بعض، فقد تحولت وتطورت إلى «المدارس الفقهية القديمة»، وكان ذلك في العقود الأولى من القرن الثاني [٤٩] .

وكان هناك توافق بين هذه المدارس الفقهية القديمة في نظريتها القانونية الأساسية. والنقطة المركزية في هذا القانون الأساسي هي «العمل» أو «الأمر المجتمع عليه» في المدرسة الفقهية الذي كان يعرض من قبل الممثلين الرسميين لتلك المدارس الفقهية والذي كان يتمثل في نظرياتهم المستديمة الثابتة. وهذا القانون الأساسي كان يقدم نفسه في إطارين :

١ ـ استعادة الأحداث الماضية والتأمل فيها .
٢ ـ وإطار متزامن ومتواقت .

في الاطار الأول، وهو استعادة الأحداث الماضية والتأمل فيها يظهر هذا القانون في لبادة « السنة » أو « العمل » [٥٠] .

وفكرة الاستمرار الموروث في تصور «السنة» والعمل المثالي، مع الحاجة الى إيجاد بعض المسوغات النظرية لما كان متبعا حتى الآن بكونها آراء الأكثرية لممثلي المدارس الفقهية ، والتي ترجع إلى أوائل عقود القرن الثاني ، قادت تلك الجماعة المتخصصة إلى نسبة ذلك وارجاعه إلى فترة زمنية متقدمة ـ وهذا ما نعنيه بقولنا « **الأمر المجتمع عليه** » في المدارس الفقهية ـ ونسبته إلى بعض الشخصيات الكبيرة في الماضي .

وكان الكوفيون سبّاقين في نسبة نظرياتهم إلى **ابراهيم النخعي** . وتبعهم في ذلك المدنيون فيما بعد في هذا المجال [٥١] .

وعملية قذف الآراء إلى الماضي لايجاد أساس نظري للفقه الاسلامي .. لم تتوقف على شخصيات متأخرة نسبيا، بل توغل العلماء في نسبتها إلى الماضي أكثر فأكثر **حتى وصلوا إلى نقطة بداية الاسلام في الكوفة حيث أشرك ابن مسعود في هذا العمل** .. [٥٢]

أما حركة المحدثين .. في القرن الثاني، **فهي في الواقع نتيجة طبيعية لاستمرار حركة المعارضة للمدارس الفقهية القديمة**، والتي كانت متأثرة بالدين والأخلاق [٥٣] والفكرة الرئيسية التي كانت عند المحدثين هي أن **الأحاديث ـ المأخوذة عن النبي صلى الله عليه وسلم ـ يجب أن تغلب على سنن المدارس الفقهية ولهذا الغرض**

اخترع المحدثون بيانات مفصلة أو أحاديث وادعوا أنها من مرئيات أومن مسموعات أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته وأنها وصلت الينا **شفهيا بأسانيد غير منقطعة وعن طريق رواة موثوقين. ومن الصعوبة بمكان أن نعتبر أي حديث منها خاصة فيما يتعلق بالأحاديث الفقهية صحيحا موثوقا به**(٥٤)

وكافة المدارس الفقهية قد قامت بمعارضات شديدة ضد هذا العنصر الجديد الغريب المشوش غير الصافي الذي يدّعى أن مصدره وأصله يرجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم .(٥٥)

لذلك كان على أصحاب هذه الفكرة أن يتغلبوا على المعارضة الشديدة التي يشنها أصحاب المدارس الفقهية القديمة قبل الاعتراف بمكانتها من قبل تلك المدارس.(٥٦) على كل كان واضحا أنه عندما ناشد المحدثون شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم **وقد صاغوا نظريتهم بمهارة، لابد أن ينتصروا في معركتهم ولم يكن لدى المدارس الفقهية القديمة أي خط دفاعي ضد هذا المد من السنة النبوية** . وأحسن ماكان يمكن عمله لأصحاب المدارس القديمة هو التقليل من استيراد الأحاديث النبوية عن طريق التفسير **وإدخال آرائهم الفقهية ومواقفهم الشخصية في أحاديث أخرى منسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم ولو أن الفقهاء شاركوا المحدثين في وضع الحديث على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بحيث نسبوا أقاويلهم إليه إلا أنه كان هذا انتصارا لمبدأ المحدثين** .(٥٧)

أما بالنسبة للأسانيد الموجودة في كتب السنة والتي تدل على اتصال الإسناد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا قيمة لها عند شاخت بل هوكذب محض . لأن الأحاديث النبوية بكاملها إن لم توجد إلا في القرنين الثاني والثالث **فكيف يمكن أن نتصور وجود الأسانيد قبل وجود المتون؟** بل لابد أن توجد المتون من قبل ثم تظهر الأسانيد ـ لا العكس ـ .

يقول شاخت «إن أكبر جزء من أسانيد الأحاديث اعتباطي .. ومعلوم لدى الجميع أن الأسانيد بدأت بشكل بدائي، ووصلت الى كمالها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري .. وكانت الأسانيد كثيرا ما لاتجد أقل اعتناء .. **وأي حزب يريد نسبة آرائه الى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الاسناد**»(٥٨)

وفي ضوء إفادات شاخت سندرس ثلاث نقاط بشيء من التفصيل، وهي:

١ ـ المعارضة الشديدة ضد الأحاديث النبوية من قبل المدارس الفقهية القديمة .

٢ ـ نمو الأحاديث الفقهية وذلك عن طريق نسبة الآراء الشخصية أو المدرسية

إلى الشخصيات القديمة الكبيرة بل الى الرسول صلى الله عليه وسلم .

٣ ـ ظاهرة خلق الأسانيد اعتباطيا .

وبما أن هذه النقاط الثلاث مرتبط بعضها ببعض فخطأ منهجي واحد في البحث يسبب الخطأ بالتالي في كل النتائج المترتبة عليه .

أما شاخت فليس له خطأ منهجي واحد في هذا البحث، **بل تتضاعف الاخطاء المنهجية**، ومما يزيد الطين بلة ان منهجه الخاطىء عندما لايوصله الى النتيجة المطلوبة فانه **يبدأ باستنتاج مايحلو له بغض النظر عن النص الذي جاء به**. ولايخاف ان يكذب في النقل ولايفكر اطلاقا في المشاكل التي تنتج من نظرياته وعليه ان يحلها قبلما يتقدم في سبيله . فيجمع الاشياء المتناقضة في آن واحد ثم يستخرج النتيجة دون أن يحل التناقض في الصغرى والكبرى من دعاويه. وقبل أن أتحدث بشيء من التفصيل أود أن نلقي نظرة على نظرياته في الإطار التاريخي .

* * *

دراسة نشأة المدارس الفقهية القديمة ونشأة حزب المعارضة لها في الإطار التاريخي، حسب ماوصفها شاخت في كتابه

يقول شاخت: **إنه لم يكن قد وجد الفقه الاسلامي في حياة الشعبي (المتوفى ١١٠هـ)**[٥٩]

بينما نرى ماألفه الفقهاء في حدود مائة وأربعين من الهجرة[٦٠] يتضمن الاعتراف بالسنة النبوية وسلطتها ومكانتها العليا . وآراء فقيه الرأي أبي حنيفة رحمه الله ومذهبه في صدد السنة النبوية معروفة ومشهورة[٦١] وقد مات رحمه الله في سنة مائة وخمسين من الهجرة. على كل في ضوء هذه المعلومات التاريخية يبقى لدينا ثلاثون عاما فقط لحدوث الأمور التالية :ـ

١ ـ ولادة المدارس الفقهية القديمة .

٢ ـ تطور هذه المدارس ونشأة فكرة الاجماع في داخل المدرسة .

٣ ـ نسبة أقاويلهم الى شخصيات كبيرة من الماضي كعمل العراقيين في نسبة أقاويلهم الى ابراهيم النخعي .

٤ ـ تطور آخر في نسبة أقاويلهم إلى شخصيات أكثر قدما، كمسروق مثلا .

٥ ـ تطور آخر في نسبة أقاويلهم إلى شخصيات قديمة جدا كابن مسعود مثلا .

٦ ـ تطور آخر في نسبة أقاويلهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم كمحاولة نهائية في هذا المجال .

٧ - ولادة حزب المعارضة وهم المحدثون .
٨ - وضعهم الأحـاديث مفصلة، عن سيرة النبي صلى الله عليـه وسلم وأقواله وأفعاله وكذلك سير الصحابة وأقاويلهم وأفعالهم .
٩ - خصومتهم وصراعهم مع المدارس الفقهية القديمة .
١٠ - انهزام تلك المدارس الفقهية القديمة ورسوخ سلطة السنة النبوية .

وعلينـا ألا ننسى أن حزب المعـارضـة لايوجد عادة من أول يوم يوجد فيه الحزب المعارض، بل لابد أن يكون الحزب المعارض قد مضى على نشأته زمن كاف وخاصة إذا كان المجتمع لم يألف الحياة الحزبية من قبل .

ولـذلـك فان مدة ثلاثـين عامـا، لوجـود كافـة هذه التطـورات غيركافية بحال من الأحـوال بل محـال أن توجـد هذه الأموركلها في هذه السنين القليلة . لذلك إدعاء وجود حزب المعـارضـة Opposition Party كمـا يذكـر لنا شاخت أمرخيالي لايمت إلى دنيا الواقع بشيء . **والقـول بمعـاداة الفقهـاء للسنـة النبـويـة**، وكون الأحاديث الفقهية كلها موضـوعـة، ونشـوء الصراع بين المدارس الفقهية القديمة وأهل الحديث من نتاج تخيل عقلية غربية أومستغربة غريبة عن فهم المجتمع الاسلامي .

* * *

المعارضة الشديدة ضد الأحاديث النبوية من قبل المدارس الفقهيـة القديمة :

ذكر البـروفسـورشاخت في هذا المجـال أمثلة من المـدرسـة المـدنية والعراقية والسـوريـة التي - في نظـره - تبـرهن هذه الدعوى . وأبين رأيي مجملا ثم أناقشه مفصلا في بعض الأمثلة .

التنـاقضات في كلام شاخت :

يأتي شاخت بنظـريـة للوصول إلى الغاية التي يريدها، ولاتكون تلك النظرية وليدة استقراء وبحث؛ بل إنه يضع الهدف أولا ثم يخطط البحث بحيث يوصله إلى ذلك الهدف المنشود. ولكنه مجرد ما إن يتخطى تلك المرحلة ينسى أويتناسى ماصاغه من النظـريـات فيأتي بكـلام متناقض لأنه في حاجة إلى شيء آخر لايصل إليه إلا بنظرية متنـاقضـة . ولايفكـر قط كيف يجمـع بين النقيضين، المهم هو الـوصـول إلى الهدف المنشود وعلى سبيل المثال :

يخبـرنـا أن كافـة المدارس الفقهية القديمة فضلا عن أهل الكلام، قاومت بشدة

السنة النبوية ـ كعنصر جديد دخيل في مجال فقههم[٦٢] .

ثم يتحدث في محل آخر عن طريقة اثبات الوضع وتاريخه للأحاديث الفقهية، فيقول : «أحسن طريق لاثبات أن حديثا مالم يكن له ثمة وجود في فترة ما، هو إثبات أن الفقهاء لم يستعملوه في مناقشتهم في تلك الفترة، الأمر الذي كان لابد منه إن كان الحديث موجودا»[٦٣]

لاأريد أن أدخل في النقاش هنا بأنه كيف لنا أن **نجزم أن الفقهاء لم يستعملوا الحديث الفلاني في مناقشتهم**، وهل من الضروري أن يذكر الرجل كل أدلته في المناقشة وغيرها من التساؤلات، لكن لنا أن نتساءل هنا : كيف نقبل كلام شاخت المتناقض؟ **لأنه إن كانت هناك مقاومة شديدة فلا يمكننا أن نتوقع ذكر الأحاديث مطلقا وإن كان الأمر لابد منه فلا يمكن أن تكون هناك مقاومة ضد الأحاديث النبوية فعليه أن يختار أحد الشقين أما الجمع بينهما فغير ممكن .**

مثال آخر :

يذكر شاخت أن أحد مظاهر مقاومة السنة النبوية عند المدارس الفقهية القديمة هو الاعتماد على الآثار لا على الأحاديث النبوية. ثم يقدم لنا الاحصائيات التالية :

	موطأ الامام مالك	موطأ الشيباني	آثار ابي يوسف	آثار الشيباني
الأحاديث النبوية	٨٢٢	٤٢٩	١٨٩	١٣١
الأحاديث الموقوفة	٦١٣	٦٢٨	٣٧٢	٢٨٤
الآثار عن التابعين	٢٨٥	١١٢	٥٤٩	٥٥٠
الآثار عن المتأخرين[٦٤]	—	١٠	—	٦

إذن تعداد الأحاديث النبوية في موطأ الامام مالك سنة ١٧٩هـ يساوي تقريبا في الكمية آثار الصحابة والتابعين .

وفي موطأ الشيباني سنة ١٨٩هـ نجد الأحاديث النبوية في الكمية نصف آثار الصحابة والتابعين . أما بالنسبة لآثار الشيباني فالكمية ١ : ٥ وأما في آثار أبي يوسف فهي ١ : ٦ تقريبا. فان كان وجود الآثار المروية عن الصحابة والتابعين بأعداد كبيرة يدل على قلة الاكتراث بالسنة النبوية فيمكن للمرء أن يستنتج أن أهمية السنة النبوية تضاءلت بل تلاشت في عهد الشيباني مما كانت عليه في عهد مالك المتوفى ١٧٩هـ، لأن الشيباني مات بعد مالك رحمه الله بعشر سنين. لكن نجد أن الأحاديث النبوية والآثار يتساويان تقريبا بينما نجد في آثار الشيباني الآثار المنقولة ستة أضعاف عن الأحاديث النبوية .

ولكن هذا مذهب خلاف مايذهب اليه شاخت في ازدياد الضغط من قبل الحزب المعارض وهو حزب المحدثين على المدارس الفقهية القديمة ومن ثم استسلام تلك المدارس لها. ولذلك يقول :

إن أبا يوسف لكونه متأخرا عن أبي حنيفة تعرض لتأثير أشد منه في قبوله الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه. أما الشيباني فالأمر واضح عنده لأنه روى موطأ الامام مالك، ثم نجد بعد كل حديث تقريبا يكرر قوله وبه نأخذ مثلا .

نحن هنا أمام أمرين متناقضين :

١ - إما ان وجود الآثار الموجودة في الكتب تشير إلى قلة الاكتراث بالسنة النبوية وعلى هذا يكون الشيباني أقل اكتراثا من أسلافه أبي يوسف ومالك .

٢ - أو القول بازدياد الضغط من حزب المعارضة - حزب المحدثين - واستسلام الفقهاء له استنتاج تفكير خيالي خصيب، اذ لايمكن الجمع بينهما .

إذن يمكننا ان نلخص القول ان شاخت في بحث مواقف المدارس الفقهية القديمة عن السنة النبوية **رفض اقرار تلك المدارس بايمانهم بصدارة السنة النبوية في مجال التشريع، كما رفض قبولهم العمل واقرارهم القول المذكور مئات المرات في كتبهم بأنهم أخذوا تلك السنة النبوية كما رفض كلام الشافعي في خصومهم بأنهم يتفقون معه في مكانة السنة النبوية** . لكنه قبل اعتراض الشافعي على هؤلاء بأنهم تركوا عدة أحاديث هنا وهناك والتي لاتمثل نسبة تذكر بالنسبة لما قبلوه . **قبل شاخت اعتراض الشافعي على هؤلاء على الرغم من أنه اتهم الشافعي بعدم الأمانة العلمية وسوء الفهم**. لكن مادام اعتراض الشافعي يحقق الهدف فلا مانع من قبول اعتراضه ومسامحته وغفران تلك «الأخطاء» التي أشار إليها شاخت ولو مؤقتا، ثم محاسبته مرة أخرى عندما يرى أن «محاسبته» هي التي تحقق الهدف .

لكن شاخت لم يكن منهجيا حتى في قبوله اعتراضات الشافعي. لأن ما ذكره الشافعي من رفض هؤلاء السنة النبوية لايمثل ١٪ مما قبل هؤلاء من السنة النبوية وعملوا بها . **لكن الذي حصل أن شاخت قد أخذ بتلك القضايا ١٪ من الأصل ومددها حتى تحولت الى ١٠٠٪ وكأنه يرى أن الأصفار على اليمين لاقيمة لها لذلك لا مانع من زيادة صفرين لاغير** .

الأخطاء المنهجية في بحث شاخت :

ويلاحظ المرء هنا انه ارتكب أخطاء منهجية في كل خطوة من خطواته في هذا البحث .

١ ـ لمعرفة موقف رجل ما من قضية ما أو لمعرفة عقيدته أو منهجه **يجب على المرء أن يسأل صاحب الشأن نفسه، وقوله كاف لمعرفة موقفه** .

وإذا أردنا أن نتحقق من مدى صدق قوله والتزامه بما أخبر عن موقفه، **ماعلينا إلا أن نطبق قوله على عمله** .

أما البروفسور شاخت فله منهج لايمت إلى ميدان العلم بصلة. ففي بحثه عن موقف تلك المدارس الفقهية من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم **لايقبل كلام أصحاب تلك المدارس بأنهم ملزمون بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولايقبل كلام خصوم تلك المدارس الفقهية** بحيث أنهم ينقلون اتفاق أصحاب تلك المدارس على هيمنة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. كما **أنه يتجاهل ٩٩٪ من القضايا التي تدل على أخذهم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم** .

ويأخذ **اعتراضات الخصوم بأن صاحب مدرسة ما خالف السنة النبوية في المسألة الفلانية**. ويأخذ هذه **الجزئية الضئيلة** التي لاتمثل ١٪ ـ وهي اعتراض من قبل الخصوم ـ ثم يعمم النتيجة فيحولها إلى مائة بالمائة .

ومن ناحية أخرى **يلتقط** شاخت بعض الأمثلة ـ ولتكن صحيحة ودالة على مطلبه ـ من مالك ثم **يعمم تلك النتيجة على كافة المدنيين كأنه لم يكن في المدينة غير مالك**، وكأنه لم يكن هناك اختلاف بين علماء المدينة في مسألة ما .

وفي قضية العراق، المسألة أغرب، إذ يأخذ بعض الأمثلة من **مدرسة الأحناف ثم لايعمم على الكوفة فقط بل يعمم على العراق بأكملها وهكذا يفعل مع الأوزاعي** .

على كل أود أن آتي ببعض الأمثلة لتوضيح منهجه ومن ثم إثبات ماقلت إن منهجه لايمت إلى العلم بصلة .

* * *

موقف المعتزلة من السنة النبوية :

يذكر شاخت الفئتين من أصحاب المدارس الفقهية اللتين كانتا ضد السنة النبوية **إحداهما متطرفة في ردها والأخرى معتدلة** فيه ويسمي المتطرفين في خصومة السنة بالمعتزلة، ضاربا بذلك عرض الحائط مايقوله المعتزلة بأنفسهم على سبيل المثال : يذكر الخياط المعتزلي في كتابه ـ الذي ألفه قبل ٣٠٠هـ ـ «الانتصار»

عددا من النقـول من كبـار المعتزلة من القرن الثاني والثالث [انظرص ٦٨، ٧٥، ١١٨] مفادها الالتزام بالسنة النبوية كما نجد قائمة طويلة عند ابن المرتضى في كتابه طبقات المعتـزلـة والتي تتضمن أسماء كبار المعتزلة من المحدثين، [انظرص١٣٣ ـ ١٤٠ ولو أن هنـاك شكـا في بعض الأسمـاء من القائمة، لكنه برغم ذلك يبقى منهم عدد لابأس به من المحدثين] فيرفض شاخت كل هذا ويقول : «إن هذا لايمثل موقف المعتزلة القديم»[٦٥]

وممـا لاشـك فيه ان شاخت نفسه لم يقابل القدماء من المعتزلة ولكنه يبني موقفه على كلام ابن قتيبـة ـ وهـو خصم للمعتـزلة ـ المتوفى سنة ٢٧٦هـ ـ والذي يشير الى موقف معـارض لبعض المعتـزلـة من أهـل الكلام . ولكن أي منطق هذا ؟ **على كل هذا المنطق ليس بغريب من عالم الاستشراق. (لقد رفض المستشرق منجانا أن يكون القرآن الكـريم مكتـوبا في القرن الأول لأن يوحنا الدمشقي المسيحي ـ خصم المسلمين في سوريا في أواخر القرن الأول الهجري ـ لم يذكر أن لدى المسلمين كتابا !!)**

٢ ـ أمـا الطبقـة المعتـدلة لمعارضي السنة النبوية فتتمثل في أصحاب المدارس الفقهية القـديمـة، مدرسة المدينة والمدرسة السورية والمدرسة العراقية. ونلاحظ هنا أن شاخت سيعتمد في اتهام هؤلاء بمعارضة السنة النبوية ومعاندتها بناء على مايفهمه من كتابات الشافعي رحمه الله ضد أصحاب تلك المدارس وفي معرض الرد عليهم .

وقبل أن أذكر منهجه وأدلته أريد أن أبين منزلة الشافعي في نظر شاخت وهو قول مرفوض . **يقول شاخت عن الامام الشافعي رحمه الله :**

« **إنه كثيرا مايحرف في أصول العراقيين ومبادئهم** »

« **وانـه كثـيرا مايحرف في أصول المدنيين ومبادئهم** » ويعطينا ثلاثين أو أربعين مثالا لهذا الاتهام[٦٦]

و «**انه يزيد من عنده في كلام الخصوم**» ويعطينا عدة أمثلة من ذلك[٦٧]

ويسـرد لنـا شاخت عدة من الأمثلة **مبينا عدم موضوعية الشافعي في المسائل العلمية. فإن كان الشافعي بهذه المثابة في نظر شاخت إذن لايجوز له الاعتماد** على كلام الشـافعي عنـدمـا يعتـرض الشـافعي على مخالفيه. لكنه يعتمد اعتمادا كليا على الشافعي ثم يقبل أو يرفض كلامه حسبما يحلو له دون أي مبرر منطقي .

* * *

موقف العراقيين من السنة النبوية :

رأينا من قبل دعوى شاخت **في ترجيح آثار الصحابة على السنة النبوية وهو مظهر – في رأيه – من مظاهر العداء للسنة النبوية** . وهويقول متحدثا عن مواقف العراقيين العدائية للسنة النبوية : «إن من منهج العراقيين **إنزال السنة النبوية بالمنزلة الثانية** مقارنة بآثار الصحابة التي كانت تفضل وتعطي الهيمنة» . وهذا واضح من كتابات الشافعي . ويستدل على ذلك فيقول : قال الشافعي رحمه الله : وهم يزعمون أنهم لايخالفون الواحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقد خالفوا حكم عمر ويزعمون أنهم لايقبلون من أحد ترك القياس وقد تركوه وقالوا فيه قولا متناقضا[٦٨]

أولا : **كيف يعتمد شاخت على كلام الشافعي في رده على أبي حنيفة وقد قال شاخت ماقاله عن عدم الأمانة العلمية عند الشافعي** . وأي منهج بحث هذا .

لم لا يعتمد على كلام العراقيين مباشرة: « **لاحجة في أحد مع النبي صلى الله عليه وسلم** »

(انظر الحجة على أهل المدينة للشيباني ١ : ٤٥، ٢٠٤، الأم للشافعي ٧ : ٢٩٢، أيضا الخراج لأبي يوسف ٥٨، ٦٠، ٦١، ٧٦، ٨٩)

ثم أين يفهم من هذا النص أنهم – أي العراقيين – يفضلون آثار الصحابة على سنة النبي صلى الله عليه وسلم؟ لأن البحث في قول الأحناف بأنهم لايخالفون أحدا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولاصلة بهذا القول بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . **لقد كان على شاخت لاثبات هذه النقطة أن يثبت بالاحصائية بأن أباحنيفة وأصحابه خالفوا السنة النبوية في أغلب القضايا الفقهية مع علمهم بوجود السنة النبوية** التي تعارضها آراؤهم معتمدين في ذلك على آثار الصحابة ودون ذلك خرط القتاد .

* * *

موقف المدنيين من السنة النبوية :

يتكلم شاخت عن المدنيين فيقول إنهم استعملوا السنة النبوية في قضايا متعددة لإصدار الأحكام **لكنهم تجاهلوها في أحوال كثيرة** .

فاذا نظرنا الى موطأ الامام مالك نجد أنه يشتمل على ٨٢٢ حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا العدد الضخم **فقد ترك مالك ثلاثة أحاديث منها** (انظر

الموطأ ٣٨٧، ٤٨٦، ٦١٧) وقد روى ٦١٣ أثرا عن الصحابة وقد ترك منه عشرة فقط (انظر الموطأ ص ٨٦، ١٢٥، ٢٠٦، ٣٩٦، ٤٤٩، ٤٧٢، ٦٠٨، ٧٤٨، ٨٢٦، ٨٥١) **لاأدري إذن كيف يجوز للمرء أن يقول إن المدنيين كانوا يتركون أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم** مهملة غالبا ofen negleeted في حالات كثيرة، **اذا تركوا ثلاثة أحاديث من ٨٢٢، مع مالهم من المسوغات** .

ينقل الامام مالك في الموطأ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ماتمسكتم بهما، كتاب الله وسنة نبيه»[٦٩]

ولكن شاخت لايرتضى بهذا الحديث ويقول : على كل الاعتماد على السنة في البحوث الفقهية **ليس من منهج المدنيين بل كان المدنيون قبل الشافعي بجيل، يعتمدون على العمل ويبنون عليه استدلالاتهم**[٧٠] .

* * *

شاخت متخصص في قراءة هواه في كتابات الآخرين :

وقد ذكرنا من قبل ان شاخت يقسم الذين كانوا **يعارضون** السنة النبوية قسمين :ـ

١ ـ الفئة **المتطرفة** .
٢ ـ الفئة **المعتدلة** .

ويقصد بالفئة المعتدلة أصحاب المدارس الفقهية القديمة، مثل مدرسة المدينة، ومدرسة الكوفة والتي يسميها مدرسة العراقيين ومدرسة الأوزاعي أو مدرسة الشاميين[٧١] .

وقد ذكر من مظاهر محاربة تلك المدارس السنة النبوية **اعتمادهم على آثار الصحابة وتفضيلهم إياها على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم** . ويعتمد في هذا الاستنتاج على ماقاله صالح بن كيسان[٧٢] . والنص هو هكذا . قال معمر: اخبرني صالح بن كيسان قال : «اجتمعت أنا والزهري ونحن نطلب العلم فقلنا نكتب السنن. قال : وكتبنا ماجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم قال : نكتب ماجاء عن الصحابة فانه سنة، قال، قلت : إنه ليس بسنة فلا نكتبه . قال، فكتب ولم اكتب فانجح وضيعت »[٧٣] .

لاأدري من أين يفهم من هذا النص بأن أهل المدينة كانوا يفضلون آثار الصحابة على أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وبهذه الطريقة الملتوية كانوا يحاربون سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

أولا : **اتفـاق الـزهرى وصالح بن كيسان على الكتابة** عما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم **وهو سنة** .

ثانيا : **عدم قبول صالح بن كيسان لفكرة الزهرى عن أهمية آثار الصحابة** .

ثالثا : **نجاح الزهرى أكثر من صالح بن كيسان في مجال العلم** .

ولم يكن السبب هومحـاربـة السنـة النبـوية بل كتاجر لديه متجر أكبر وبضائع متنوعة لاريب انه يتفوق على من كانت بضاعته من نوع واحد ولوكان جيدا . ويجب أن نلاحظ هنا قضية أخرى لها خطورتها في هذا المجال .

هذا النص الذي حاول شاخت ان يستنتج منه ماشاء أن يستنتج لابد أن يكون صحيحا عنده وإلا فما جازله الاعتماد عليه .

وإن كان الأمركذلك فهذا النص يرجع في إطاره التاريخي إلى الربع الثالث من القـرن الأول (لأن الـزهـري ولـد في بدايـة خمسينات هذا القرن الأول . انظرتهذيب التهذيب) **فان كان في ذلك الوقت دوّن صالح بن كيسان والزهري ماجاء عن رسول الله صلى الله عليـه وسلم فكيف يصـح أن يقول : إن الأحاديث كلها وضعت في القرنين الثاني والثالث ؟**

* * *

شاخت ونظريته «نمو الأحاديث الفقهية، في عهد التدوين»

بما أن البـروفسور شاخت يذهب الى أنه **لايوجد حديث واحد فقهي صحيح النسبـة إلى النبي صلى الله عليـه وسلم** ، فقـد أوجـد **منهجا يرى أننا باتباعه نستطيع تحديد الزمن الذي وضع فيه حديث ما. وقد خصص لهذا البحث بابا بكامله** .

يقـول شاخت : « وأحسن طريق لاثبـات أن حديثـا ما لم يكن موجـودا في الوقت الفـلاني هوإثبـات أن الحـديث المشـار إليـه **لم يستعمـل بين الفقهـاء في مناقشتهم العلمية** . إذ لوكان ذلك الحديث موجودا لكانت الإشارة إليه أمرا ضروريا »(٧٤)

وفي الـواقــع قبـل أن ننـاقشــه بالتفصيـل نرى هناك عدة ملاحظات ربما تكون صالحة بذاتها وكافية لإبطال هذه النظرية .

أولا : التناقض في الكلام :

قبل كل شيء، نرى أن شاخت يدلي بآراء متناقضة، ويبني على كل منها في محله حكما مستقلا. فهو الذي يقول : **إن الإشارة إلى سنة النبي صلى الله عليه وسلم قبل الشافعي بجيلين كان أمرا استثنائيا**[٧٥]ـ أو بمعنى آخر كان أمرا شاذا . ثم يقول : لقد قاومت المدارس الفقهية القديمة كافة الأحاديث النبوية في بادىء الأمر مقاومة شديدة، لأنها كانت عنصرا أجنبيا يشوش على منهج المدارس الفقهية القديمة .

فاذا كان الامر كما ذكرلنا البروفسور شاخت أولا، فما الذي كان يحتم على أصحاب المدارس الفقهية ان يذكروا الأحاديث في مناقشتهم إن كانت موجودة ؟

إما أن يكون إدعاؤه الأول وما نسب إلى أصحاب المدارس الفقهية القديمة غير صحيح ومجانبا للواقع، وإما أن يكون هذا الباب بكامله لايستحق الاهتمام لأنه بني على فروض خاطئة .

ثانيا : الكذب :

والذي يلاحظ في الأمثلة التي ذكرها عن فقهاء المدرستين العراقية والسورية ونسبة أقاويلهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها أمثلة كاذبة كما يتبين بعد قليل . **وإذا كان المرء يكذب فكذبه هو المنهج ولاتنفع المناقشة ولا الدليل .**

لكن قبل أن أبدأ بمناقشة المنهج أحب أن أذكر القراء عن **موقف الدولة العباسية من الإمام أحمد بن حنبل في قضية خلق القرآن .**

... حدثنا حنبل قال : سمعت ابن عمي عبد الله بن حنبل قال : قلت لأبي عبد الله، في الحبس، **الى أي شيء دعيتم** ؟ قال : **دعينا الى الكفر** بالله . قال أبوعبد الله : حتى اذا كان ذاك وانقطع ابن أبي داود، وأصحابه، نحاني وخلابي، وبعبد الرحمن فقال : **ياأحمد، إني عليك مشفق فأجبني والله لوددت أني لم أكن عرفتك يا أحمد، الله الله في دمك ونفسك**، إني لأشفق عليك كشفقتي على هارون ابني، فاجبني قلت: ياأمير المؤمنين، **ما أعطوني شيئا من كتاب الله ولا من سنة رسول الله** . فلما كان في آخر ذلك . قال لي : لعنك الله، لقد طمعت فيك ان تجيبني ثم قال : خذوه، خلعوه، واسحبوه. قال : فأخذت ثم خلعت، ثم قال : العقابين والأسياط، فجيء بعقابين وأسياط[٧٦]

فإن كان وضع الحديث ميسورا دون أن يكشف أمره كما يزعم شاخت لما اضطر الخليفة العباسي إلى الاضطهاد وعنده جيش من العلماء والقضاة و «أهل الكلام» وأساطين المعتزلة كافة . لقد عجز هؤلاء كلهم عن إتيان حديث واحد مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم يخدم قضيتهم في قصة خلق القرآن، وهذا لدليل صارخ **بأنه ماكان من الممكن وضع الحديث دون كشف زيفه في نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم** .

وهذه الحقيقة التاريخية وحدها كافية لهدم كل دعاوى شاخت إلا أننا سندرس بالتفصيل دعاواه .

ثالثا : الأخطاء المنهجية :

أما الأخطاء المنهجية في هذا البحث فهي كثيرة . من منهجه أنه يبحث حديثا ما في موضوع ما في كتاب أقدم تأليفا أو بالأحرى تقدمت وفاة مؤلفه ، فاذا لم يجده ثم وجده في مصدر آخر متأخر عنه قليلا فيحدد انه قد تم وضع ذلك الحديث فيما بين هاتين الفترتين .

وهذا المنهج كان من الممكن قبوله اذا كان من الممكن القول بأن كافة الباحثين يعرفون كل الأحاديث المتداولة في أزمنتهم .

ثم القول بأن ماكانوا يعرفون من الأحاديث قد دونوه كله في الكتب ولم يتركوا شيئا .

ثم إن كل ماكتب هؤلاء من الكتب فهي في أيدينا ولم يفقد منها شيء . وكل شق من هذه الإدعاءات الثلاثة مستحيل الاثبات وباطل ومخالف لما هو ملموس في واقع الحياة . لأننا نعرف ان الباحث كثيرا مايلجأ إلى الاختصار ولايذكر كافة أدلته أو أنه لايتذكر كافة أدلته عند الكتابة .

وما ألفه القدماء من الكتب بأغلبها أصبحت في حكم العدم . كما هو معلوم لكل من يراجع الفهرست لابن النديم وكتبا أخرى في الموضوع .

ادعى شاخت أنه ذكر سبعة وأربعين مثالا من الأحاديث الفقهية القانونية المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا المجال لاثبات نظريته[٧٧]

لقد درست أربعا وعشرين قضية من تلك الأحاديث المشار اليها في كتابي :

فتبين أنه ذكر ثمانية أحاديث فقهية قانونية فقط من أربعة وعشرين حديثا (٤، ٦، ٧، ١٠، ١٧، ١٩، ٢٣، ٢٤) وستة أحاديث منها ليست مروية عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم وهي الربع، وثلاثة عشر حديثا منها تتعلق بالعبادات وليست أحاديث فقهية أي قانونية في مفهوم شاخت . وهذا وحده كاف للدلالة على أن ماخط شاخت لنفسه من المنهج خاطىء حتى هذا المنهج لم يسعفه فحشد مواد ثلاثة أضعاف من غير جنس ماادعاه . لكنه لم يكن وفيا لا لمنهجه الخاطىء ولا لمواده غير الصحيحة ليصل إلى النتائج التي يرغب فيها، فبدأ يتخبط يمينا وشمالا وبدأ يستخرج النتائج كما يحلوله . وسنرى ذلك في الأمثلة القادمة .

مناقشة أمثلة شاخت بشأن «النمو في الأحاديث الفقهية» .

المثال الأول :

يقول شاخت : إن الأمثلة التي جمعت في هذا الفصل اختيرت خاصة في ضوء ماوضحنا ـ بأنه أحسن طريق لاثبات الوضع في الحديث «وتحديد تاريخه» . وهو إثبات أن ذلك الحديث لم يستعمل في المناقشات الفقهية من قبل الفقهاء ، حيث كان ذكره ضروريا إن كان موجودا من قبل ـ والأمثلة التي نذكرها، في عدد منها يصرح صاحب الشأن أومخالفه بأنه لايعلم حديثا في الموضوع المتكلم فيه، سوى ماذكره من الأحاديث . وهذا النوع من الاستنتاج السكوتي يزداد دعما وتأييدا بما جاء في كتاب الأم[٧٨] حيث يقول الشيباني : «(المسألة كذا) إلا أن يأتي أهل المدينة فيما قالوا من هذا بأثر فننقاد له وليس عندهم في هذا أثر يفرقون بين هذه الأشياء، فلو كان عندهم جاءوا به فيما سمعنا من آثارهم» .

ويقول شاخت معلقا على هذا الكلام: «يمكننا أن نفترض بكل طمأنينة بأن الأحاديث الفقهية التي نبحث عنها كانت قد استعملت في المناقشات المذهبية حالما وضعت للتداول من قبل الجماعة الذين كان مذهبهم يناصره ذلك الحديث»[٧٩]

وقبل بدء المناقشة مع شاخت أرى لزاما عليّ أن أنقل الكلام من الأم بكامله :

« قال أبوحنيفة : كل شيء يصاب به العبد من يد أورجل ... فهومن قيمته على مقدار ذلك .. وقال أهل المدينة : في موضحة العبد نصف عشر ثمنه .. فوافقوا أبا حنيفة في هذه الخصال الأربع ، وقالوا فيما سوى ذلك مانقص من ثمنه. قال محمد بن الحسن : كيف جاز لأهل المدينة فيما قالوا من هذا بأثر فننقاد له. وليس عندهم في هذا أثر يفرقون به بين هذه الأشياء . فلو كان عندهم جاءوا به فيما سمعنا من آثارهم، فإذا لم يكن هذا فينبغي الانصاف، فاما ان يكون هذا على ماقال أبوحنيفة ... »[٨٠]

المناقشة :

أول شيء يلاحظ المرء في نقاش الشيباني للمدنيين **بأنه لايوجد في الكلام كله أية اشارة إلى القرآن الكريم أو سنة من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أثر من آثار الصحابة والتابعين** . والمسألة من أولها إلى آخرها تتعلق بآراء أبي حنيفة الاجتهادية حول دفع التعويضات لعبد مصاب . وقد وافق أهل المدينة أبا حنيفة رحمه الله في بعض الحالات، بينما اختلفوا معه في حالات أخرى .

ومن عجائب القول وغرائب الفهم أن يستدل شاخت على وضع الحديث بل ويحدد وقت وضعه، بينما لايوجد أدنى إشارة إلى حديث ما، لامن قريب ولامن بعيد . وهذا أول مثال ذكره شاخت ـ وربما أقواها في نظره ـ لإثبات نظريته .

المثال الثاني :

« الأحاديث الموضوعة فيما بين ابراهيم النخعي وحماد » .

قال شاخت : أبو حنيفة وحماد و ابراهيم و ابن مسعود لم يفعلوا بعض الأشياء .. لكن هناك **حديثا** في تحبيذ ذلك العمل، وهو موجه ضد اتجاه ابن مسعود . ونجد الحديث نفسه باسناد عراقي آخر في كتاب الأم .[٨١]

على كل حال لايبدو للقارىء ما دليل وضع ذلك الحديث فيما بين ابراهيم النخعي وحماد؟ **والمسألة تتعلق بسجدة التلاوة في سورة ص** . ونقل عن ابن مسعود انه لم يسجد . بينما هناك رواية أخرى رواها أبو حنيفة عن حماد عن عبد الكريم ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد بعد تلاوة سورة ص.[٨٢]

ورواية أخرى عن «ابن عيينة عن أيوب عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سجدها»[٨٣] .

ورواية أخرى عن طريق عمر عن أبيه عن ابن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سجد في سورة ص[٨٤]

فهناك عدة روايات تخالف ماذهب اليه ابن مسعود . ويمكننا أن نضع الملاحظات التالية على استنتاج شاخت .

أولا : عنوان شاخت **«الوضع في الأحاديث الحقوقية» بينما هذا الحديث يتعلق بالعبادات فلا يحسن إيراده في هذا المجال** . ولو أننا لانفرق بين الأحاديث الخاصة بالعبادات والمعاملات . لكن هذا القول حسب تفريق شاخت نفسه .

ثانيا : **يجب إثبات أنه من المستحيل أن تفوت ابن مسعود سُنَّةٌ ما ؟**

ثالثا : اذا كان الحديث وضع في العراق معارضا لاتجاه ابن مسعود، فكيف **تمكن العراقيون من استمالة ابن عيينة المكي ليضع حديثا لمصلحة العراقيين ؟؟**

رابعا : ماهي الأدلة على كون ابن عيينة أو أيوب وحماد من الوضاعين ؟؟

خامسا : هذا الحديث والأحاديث المماثلة الأخرى توجه ضربة قاضية إلى نظرية شاخت، لأنه يقول : إن الكوفيين أو العراقيين كانوا يستعملون اسم ابن مسعود لوضع آرائهم الفقهية في فمه .

وكان ابن مسعود والنخعي ـ حسب ادعاء شاخت ـ شعارين لآراء مدرسة الكوفة الفقهية، ومن الواضح أن أبا حنيفة وحمادا هما من كبار أئمة مدرسة الكوفة الفقهية، **فكيف يكون هؤلاء قد وضعوا آراءهم في فم ابن مسعود، ثم خالفوا ابن مسعود، ووضعوا روايات أخرى تعارض مسلك ابن مسعود ؟؟ لم لم يضع هؤلاء آراءهم الايجابية في فم ابن مسعود** ؟؟ إذا كانوا وضعوا شيئا في فم ابن مسعود، ثم خالفوه، فمعنى هذا انهم طعنوا في علمه، وأساؤوا الى سمعته، وأثبتوا جهله. وأعتقد ان حمادا وابراهيم وأبا حنيفة كانوا أذكى من ذلك، وأبعد من أن يقطعوا الغصن الذي عليه يرتكزون، ويهدموا الأساس الذي عليه يعتمدون .

للرد على هذه التساؤلات يقول شاخت : كان حماد يروى الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وهي التي وضعت للتداول مؤخرا، وهذه الأحاديث التي جاءت من خارج دائرة المدرسة الفقهية القديمة، بعيدة عن الأمر المجمع عليه في تلك المدارس، ولذلك كانت كثيرا ماتعارض آراء حماد نفسه. وفي الواقع ان هذه الأحاديث كانت نتيجة للضغط الهائل من قبل المحدثين على المدارس الفقهية القديمة[٨٥] والتي اضطرت الى روايتها برغم مخالفتها .

لكن المسألة ليست بهذا اليسر كما يصورها لنا شاخت .

أولا : لأنه حسب ادعاء شاخت: لم يوجد الفقه الاسلامي قبل سنة ١١٠هـ وعلى حسب قوله: لم توجد المدارس الفقهية القديمة الا بعد حلول القرن الثاني. ومات حماد ـ باتفاق المؤرخين ـ سنة ١٢٠هـ.[٨٦] اذن لم يعش حماد في القرن الثاني أكثر من عشرين عاما، **ولم يعش بعد بداية الفقه الاسلامي إلا أقل من عشر سنوات** .

وهذه الفترة ربما كانت غير كافية لوضع الأسس للمدارس الفقهية القديمة فضلا عن وجود أية حركة معارضة من قبل المحدثين ضد تلك المدارس الفقهية المولودة حديثا، أو ربما غير المولودة إلى ذلك الوقت .**لذلك فالحديث عن «الضغط**

الهائل» من قبل المحدثين على المدارس القديمة أمر خيالي، لايمكن وقوعه في واقع الحياة. وبالتالي نظرية ارتفاع الضغط الهائل من قبل المحدثين ضد المدارس الفقهية غير قابلة للقبول .

ثانيا : إذا كانت الآراء الوافدة من «حزب المعارضة» تعارض كثيرا من آراء حماد نفسه، فمن الذي كان يجبره أن ينسبها الى أئمة مدرسته ظلما وزورا إضعافا لمركزه ومركزهم ؟

كيف ومن كان قادرا على أن يخرج من لسانه أقوالا ضد مصلحته؟ وهل كان حماد كذابا لينسب القول إلى غير قائله؟ وهل كان مغفلا لينسب قول مخالفيه إلى أئمته؟ وما الدليل على أنه كان يضع أقواله في أفواه الآخرين وينسبها إليهم ؟

يجيب شاخت ردا على هذا الاستفسار قائلا : «يرشدنا ابن سعد ٦: ٢٢٢ إلى أن حمادا شبه نظرياته بآراء ابراهيم وكان يزورها باسمه» .

لكن ياترى هل هذا ماقاله ابن سعد عن حماد؟ أومايمكن أن يستنتج مثل هذا من قوله؟

قال ابن سعد : قال: «جامع بن شداد : رأيت حمادا يكتب عند ابراهيم في ألواح» وقال عثمان البتى : «كان حماد إذا قال برأيه أصاب، وإذا قال عن غير ابراهيم أخطأ»[٨٧]

يفهم من هذا أنه كان مفتيا وفقيها جيدا، وكان يعرف شيئا كثيرا من آراء ابراهيم النخعي ويحفظها. أما إذا روى الأحاديث أونقل عن غير ابراهيم، فلم يكن متقنا، بل كان يخطيء حينذاك .

ولكن من أين يفهم أنه كان يضع آراءه تحت ستار اسم ابراهيم النخعي؟ وكما أخطأ شاخت هنا، أخطأ كذلك في قضية أخرى تتعلق بابراهيم .

يقول : الأحاديث المروية عن ابراهيم نادرا ماتتعلق بالعبادات بل تقع غالبيتها في الأمور الفقهية .[٨٨]

ويبدو أن هذا الادعاء أيضا غير صحيح ـ لأنه ـ على سبيل المثال : الباب الأول ـ الوضوء ـ من آثار أبي يوسف يشتمل على ثلاثة وخمسين أثرا، منها تسعة وعشرون أثرا تروى عن طريق ابراهيم وحده، وهذا القدر كاف لبيان خطأ شاخت حتى في هذه الأمور اليسيرة .

المثال الثالث :

مثال آخر قدمه لنا البروفسور شاخت للوضع في الحديث :

يصرح شاخت تصريحا عجيبا، فيقول : وجد العمل أول الأمر ، والحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة وجد ـ أي وضع ـ فيما بعد ذلك، وهذا مصرح به في وضوح في المدونة ٤ : ٢٨ حيث يصوب ابن قاسم مذهب أهل المدينة نظريا. ويقول : «قد جاء هذا الحديث ولو صحبه عمل حتى يصل ذلك إلى من عنه أخذنا وأدركنا وعمن أدركوا لكان الأخذ به حقا ولكنه كغيره من الأحاديث مما لم يصحبه عمل (وهنا يذكر ابن قاسم بعض الأمثلة من حديث النبي صلى الله عليه وسلم وأقوال الصحابة) لم تشتد ولم تقو عمل بغيرها، وأخذ عامة الناس والصحابة بغيرها، فبقي الحديث غير مكذب به ولا معمول به وعمل بغيره مما صحبته الأعمال ...»(٨٩)

ويعلق شاخت على هذا قائلا: وهكذا يعارض المدنيون الحديث بالعمل. في الواقع هذا استنتاج غريب. ولنفترض أن الأمر هكذا فمن أين يثبت ان العمل وجد أولا، ثم وضع الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم على غراره ثانيا ؟

وفي واقع الأمر فإن مناقشة ابن القاسم كلها ترتكز على نقطتين، وفحواها أن **هناك نوعين من الأحاديث** .

النوع الأول من الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم يصحبها العمل المستمر في البيئة عصرا بعد عصر، **والنوع الثاني** من الأحاديث التي لم يصحبها العمل في المجتمع المدني، **فان وجد التعارض بين هذين النوعين من الروايات فالرواية التي يصحبها العمل هي التي ترجح** . اذن ماصرح به شاخت وما استنتجه هو في الواقع نتاج خيال خصب غير مقيد بالنصوص .

المثال الرابع :

يقول شاخت : **يعرف ابراهيم أنّ الدعاء على الأعداء السياسيين أثناء الصلاة بدعة مستحدثة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بفترة، وكان ذلك في عهد علي ومعاوية**. ويؤكد هذا المعنى مشيرا إلى عدم وجود أية معلومات عن النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر في الموضوع (انظر آثار أبي يوسف ٣٤٩ ـ ٣٥٢) إذن الحديث الذي يذكر قنوت النبي صلى الله عليه وسلم ضد أعدائه، والذي يقبله الشافعي لابد وأنه قد وجد بعد ابراهيم»(٩٠)

وننقل رواية ابراهيم النخعي قبل المناقشة من كتاب الآثار لأبي يوسف .

أبو حنيفة ـ حماد ـ ابراهيم ـ إن النبي لم يقنت في الفجر إلا شهرا واحدا (٣٤٩)

أبو حنيفة ـ حماد ـ ابراهيم ـ علقمة ـ عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله (٣٥٠)

أبو حنيفة ـ حماد ـ ابراهيم ـ أن ابابكر لم يقنت (٣٥١)

أبو حنيفة ـ حماد ـ ابراهيم ـ أن عليا قنت يدعو على معاوية حين حاربه (٣٥٢)

نجد هناك حديثا واحدا عن قنوت النبي صلى الله عليه وسلم بإسناد متصل وحديثا آخر مرسلا، وبعد وجود هذه الأحاديث الصحيحة الصريحة لاندري كيف يجرؤ شاخت على أن يدعي دعواه السابقة .

المثال الخامس :

شاخت يضع عنوانا بـ : وضع الحديث بين ابراهيم النخعي وأبي حنيفة . فيقول : «حديث مخصوص لايعرفه ابراهيم النخعي» (الآثار للشيباني ٢٢) يعرفه أبو حنيفة دون إسناد (الآثار لأبي يوسف ٢٥١) وهو موجود في الموطأ ١ : ٢٧٥ والموطأ للشيباني ١٢٢ والأم للشافعي ٧ : ١٧٢ وكتب الأحاديث الكلاسيكية الأخرى[٩١]

والحديث يتعلق بصفوف النساء في الصلاة. والنصوص المشار اليها كالتالي :ـ

١ ـ « أخبرنا مالك حدثنا اسحق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك أن جدته دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام فأكل ثم قال : قوموا فلنصل بكم . قال أنس : فقمت إلى حصير لنا قد اسودّ من طول مالبس فنضحته بماء، فقام عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فصففت أنا واليتيم وراءه والعجوز وراءنا فصلى بنا ركعتين ثم انصرف » (موطأ الشيباني ص١٢٢) .

٢ ـ « يوسف عن أبيه عن أبي حنيفة قال بلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى برجل وصبي وامرأة خلف ذلك، صلى بهم جماعة » (الآثار لأبي يوسف/ ٢٥١) .

٣ ـ « مالك عن اسحق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك أن جدته مليكة دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام فأكل منه ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قوموا فلأصل بكم. قال أنس فقمت إلى حصير لنا قد اسود من طول مالبس فنضحته بماء فقام عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وصففت أنا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا فصلى بنا ركعتين ثم انصرف[٩٢]. وكذلك روى الشافعي نحوه[٩٣]

فقـد تجمعت في هذا المثـال عدم منهجية شاخت مع تقلباته وتركه المبدأ الذي يضعه لبحثه فيختار في كل قضية مايساعده للوصول إلى النتيجة .

أولا : إننا رأينا أنه اتهم الأوائل بوضع أقاويلهم في فم رسول الله صلى الله عليه وسلم هؤلاء وضعوا أو لم يضعوا لا أبحث هنا، ولكن قام شاخت هنا بوضع كلامه على لسـان النخعي، إذ النخعي لم يذكـر أنـه لايعرف هذا الحديث . كل ماهنالك أن الشيباني لم يذكر هذا الحديث عن طريق النخعي في كتابه . **ومن أين للمرء أن يزعم أن الشيبـاني أو أبـايـوسف روى كل ماكـان يرويه النخعي؟ هذا أمر محال قديما وحديثا .**

ومن ناحية أخرى هل كل كتب أبي يوسف والشيباني في أيدينا أو فقدت جلها ولم يبق إلا النزر اليسير . وحتى ماهو موجود لم يطبع كله في عهد شاخت إذن **فكيف نستطيـع القـول حتى مجـرد هذا الادعاء بأن الشيباني لم يذكر شيئـا عن ابـراهيم النخعي في هذا المـوضـوع، وهـذا الادعـاء ولـو كان صحيحا لايسمن ولايغني من الجوع .**

ثانيا : من منهـج شاخت أنـه إذا لم يجـد الحديث في مصدر متقدم ووجده في مصدر متأخر، عين (حدد) تاريخ الوضع بين هذين المصدرين. وإننا نرى ان الحديث موجود بالإسناد الكامل عند مالك المتوفى سنة ١٧٩هـ والذي هو أكبر من أبي يوسف والشيبـاني مايقـارب عشرين سنة وخمس وأربعين سنة على التوالي . فما دام الحديث موجودا في مرجع أقدم فلا يجوز له بناء على منهجه أن يقول بوضع الحديث بين كذا وكذا لأنه يخالف المنهج الذي وضعه هو .

ثالثا : بمـا أن هذا المنهـج الـذي وضعه لايحقق هدفه فليلجأ الى حيلة أخرى فيضع الكـلام كذبـا على لسـان النخعي ثم يقول إن الحديث عرفه أبو حنيفة المتوفى سنة ١٥٠ هـ دون إسناد كما ذكره أبو يوسف المتوفى سنة ١٨٢هـ في كتابه. إن كان الأمـر كذلـك؛ فقـد ذكر مالك المتوفى سنة ١٧٩هـ في كتابه الرواية عن أنس بن مالك المتوفى سنة ٩٣هـ، إذن المراجع أقدم من أبي يوسف تذكر أن الحديث كان معروفا لأنس بن مالك واسحق بن عبد الله وجابر بن زيد المتوفى سنة ٩٣هـ كما ذكره الربيع بنَ حبيب الأزدي البصري في مسنده ص ٥٤ وهو أقـدم موتـا حتى من مالـك بن أنس، **فعندما تحول شاخت من منهج إلى آخر واعتمـد على الكـذب حتى في هذه الحـالـة ماأسعفـه منهجـه ليصل إلى النتيجة التي وصل إليها إلا بتجاهل المعلومات الموجودة أمام عينه .**

وإن كان الأمر كذلك فلا داعي للبحث وله أن يقول :

« هذا هو الحق لأنني أقول بذلك وكفى بذلك حجة » .

أعتقد أنه يكفينا من هذا القدر من كتابات شاخت لمعرفة منهجه في بحوثه إن كان هناك منهج .

وبقي علينا أن نلقي نظرة بعد قليل على منهجه في بحث الأسانيد .

المثال السادس :

لنسبة الأقاويل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، زورا. يقول شاخت : كان الناس يزعمون بأن آراء أصحاب النبي كانت تتفق مع أحكام رسول الله صلى الله عليه وسلم . سئل ابن مسعود مرة عن مسألة فقال لاأعرف فيها شيئا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. فسئل أن يعطي رأيه في الموضوع . فأعطى ابن مسعود رأيه بعد ذلك قال رجل من حلقته بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قضى بمثله في تلك الحالة . وقد فرح ابن مسعود بذلك فرحا شديدا بحيث اتفق رأيه بقضاء النبي صلى الله عليه وسلم(٩٤)

ثم يذكر شاخت في محل آخر : « **بأننا رأينا أن رأي ابن مسعود كان يفرض بأنه يتفق مع قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم(٩٥)**

يلاحظ هنا أن النص يشير إلى حادثة يتيمة لعبد الله بن مسعود وقد عاش في ظل النبي صلى الله عليه وسلم، وفي تربيته وتثقيفه أكثر من عشرين عاما وهذه المدة كافية لصبغه في صبغة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد حياة وتلمذة طوال هذه المدة الطويلة يتفق رأيه بما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم، في قضية واحدة. فما هو وجه الاستغراب ؟

فلتكن هذه الحادثة كذبا نُسِبَ الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهي حادثة واحدة لابن مسعود في حياته التي امتدت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أكثر من ربع قرن. **فكيف مدها شاخت في هذه الجزئية لتستوعب حياة ابن مسعود بكاملها بل حياة عشرات الألوف من الصحابة .**

المثال السابع :

يقول شاخت متكلما عن الأوزاعي : «إن كل مايجده في عصره من تعامل المسلمين المستمر، يميل إلى أن ينسبه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وإعطائه السلطة النبوية سواء كانت لديه أحاديث نبوية تؤيده أم لا. وهو يتفق في صنيعه هذا مع العراقيين»(٩٦)

وبعبـارة صريحـة إنـه وضـع تعامل المسلمين الموجود في عصره في فم النبي صلى الله عليه وسلم زورا وبهتانا .

واستند في هذا على كتاب أبي يوسف «الرد على سير الأوزاعي» حيث ناقش أبو يوسف الأوزاعي في خمسين قضيـة تقـريبـا كان الأوزاعي قد اعتـرض فيها على أبي حنيفة من قبل .

الغـريب في الأمـرلم يتهم الاوزاعي بهذا الاتهام حتى خصمه أبو يوسف. وهنا نجد أن شاخت يلجأ الى الكذب وينسب الى الأوزاعي الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم زورا . والدليل على ذلك الكتاب نفسه . وهذا هوملخص القضايا التي بحثها الأوزاعي[٩٧]

تسـع قضـايـا يشيـرفيهـا الاوزاعي الى عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم واتباع المسلمين له فيما بعد، وهي :ـ
١، ٣، ٤، ٥، ٧، ٨، ١٠، ١٣، ٣١ .

عشـر قضـايا يشيرفيها إلى عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم دون الاشارة الى عمل المسلمين عليها فيما بعد، وهي :ـ
١٧، ٢٣، ٢٦، ٣٤، ٣٦، ٣٩، ٤٧ _ ٥٠ .

ثلاثة أحاديث مروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي :ـ
٢، ٢٠، ٣٨ .

قضية واحدة «مضت السنة» رقم ٣٧
عمل أبي بكر رقم ٢٨
نهى أبي بكر رقم ٢٩
عمل عمر رقم ٢٢
عمل علي بن أبي طالب رقم ٤٢
عمل عمر بن عبد العزيز رقم ٢٥
ستة من عمل المسلمين وقادتهم وهي : ٦، ٩، ١٤، ١٩، ٢٤، ٣٢
استنتاجان للأوزاعي من القرآن الكريم ١٦، ٢١
ثلاثة عشر اجتهادا للأوزاعي الشخصي وهي :
١١، ١٢، ١٥، ١٨، ٢٧، ٣٠، ٣٣، ٣٥، ٤١، ٤٣ _ ٤٦
لم يذكر شيئا في القضية رقم ٤٠ .

من هذه القائمة تتبين دقة الاوزاعي وأمانته في نسبة القول والعمل لأصحابه .

ففي قضـايـا يشيـر إلى عمـل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمل من بعده وقضـايا أخـرى يشيـر الى عمـل الخلفـاء والقادة ولايشير الى النبي صلى الله عليه وسلم وفي قضايا أخرى يشير الى عمل المسلمين وحده .

والغريب في الأمر ان يتفق أبويوسف مع الاوزاعي في صحة نسبة تلك الأقاويل في ثماني عشرة قضية ويختلف معه في خمس قضايا .

وعلى الـرغم من اتفـاقـه مع الأوزاعي في ثمـاني عشـرة قضية يختلف معه في الاستنتاج الفقهي منها في أغلب تلك القضايا .

ويتبين هنا أولا كذب ادعاء شاخت بأن الأوزاعي كان ينسب كل ماوجده في عهده من عمل المسلمين الى النبي صلى الله عليه وسلم، كما يعزز مركزه موافقة أبي يوسف له برغم مخـالفتـه في الاستنتاج ، لأنهما ان كانا متفقين في الاستنتاج الفقهي كان من الممكن لشاخت أن يقول انهما اتفقا في الوضع لكنه لايمكن اتفاقهما في الوضع لوجود المخالفة في الاستنتاج .

إذن منهجـه في هذه النقطـة الهـامة هو الكذب، ويكفيه ذلك منهجا له. وما قيل عن شاخت في تهمته للسوريين يقال الشيء نفسه في تهمته للعراقيين .

شاخت والأسانيد في الأحاديث النبوية :

بما أن شاخت يرى أنـه لايـوجـد حديث فقهي واحـد صحيح. وكل الأحاديث وضعت في القـرنـين الثاني والثالث وبما أن الأسانيد الموجودة في الأحاديث «تـدعي» أكثـرهـا أن الأخبـار نقلت عن طريق الأشخاص الموثوقين والمتصلين بعضهم ببعض من عهـد المؤلفـين في القـرن الثالث إلى النبي صلى الله غليه وسلم **لذلك لابد أن يكـون الجـزء العلوي من الإسناد والمتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم كذبا محضا . يقول شاخت في هذا الصدد** :

«إن أكبر جزء من أسانيد الأحاديث اعتباطي .. ومعلوم لدى الجميع أن الأسانيد بدأت بشكـل بدائي ووصلت إلى كمـالها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري .. وكـانت الأسـانيد كثيرا لاتجد أقل اعتناء. وأي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الإسناد(٩٨)

نجـد في هذا المجـال ان لدى شاخت عدة أخطاء منهجية أهمها **أنه انتخب مادة علميـة من كتب الفقـه والحـديث لا تصلح لدراسة الاسانيد . كمن يريد أن يعرف عقائد فرقة ما فعليه أن يرجع إلى الكتب المتخصصة لذلك الغرض أما إذا رجع إلى كتب الأدب والقصص والروايات فلن يحصل على بغيته بل يخرج بأفكار مشوشة.**

والأمـر الـذي لايـرقى إليه الشك أنه كان من وظيفة المحدثين الاعتناء بالأسانيد والمتون والفـروق بين مختلف الـروايـات ـ إن وجـد ـ أما الفقهاء فكان همهم استنباط المسائل الفقهيـة . لذلـك كثيرا ماكان الفقيه يكتفي بأدنى إشارة إلى الحديث، إذ يعرف تماما أن الحـديث معـروف لديه ولدى سامعه. وأما أصحاب السير والتواريخ فهم أبعد وأبعد عن مناهج المحدثين كما هو واضح من كتاباتهم .

كما أن المواد غير المناسبة التي اختارها شاخت لدراسة الأسانيد كافية للوصول الى نتـائـج خاطئـة . وعـلى الرغم من ذلك فان النماذج التي درسها شاخت لاتوصله إلى النتيجة المطلوبة لديه .

يقول : إن الأسانيد كانت تلصق اعتباطيا دون أدنى تفكير، وأي حزب يريد نسبة آرائـه إلى المتقـدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الأسانيد حيث الاعتبارات الأخرى تستبعد أن يروى الموضوع عن طريق رجلين أو أكثر ويذكر شاخت بهذا الصدد ستـة أمثلة ويـذكـر في بعض الأمثلة الأسمـاء فقـط دون تحـديد القضية بينما يذكر في البعض الآخـر القضـايـا فمثلا يقول : انظر نافع وعبد الله بن دينار في الموطأ ٤ : ٢٠٤ واختـلاف الحـديث ١٤٩ وقبـل أن نبدأ بدراسة الموضوع نلقي ضوءا بسيطا على نافع وعبـد الله بن دينـار . أمـا نافـع فهو مولى ابن عمر، عاش في خدمة ابن عمر المتوفى سنة ٧٤هـ أكثـر من ثلاثـين سنـة ومـات بالمـدينة في سنة ١١٧هـ . (تذكرة الحفاظ ١ : ٨٨، تهـذيب التهـذيب ١٠: ٤١٤). أمـا عبد الله بن دينار فكان أيضا مولى ابن عمر. ويقول اليعقوبي بأن عبد الله بن دينار كان من كبار فقهاء المدينة (تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٠٩) ويذكر البخاري أن عبد الله بن دينار روى عن ابن عمر (التاريخ الكبير ٣/١ : ٨١) وقد عاش عبد الله بن دينار ونافع معا ـ وهما موليان لابن عمر ـ بالمدينة أكثر من ستين عاما، **لذلك ليس هناك مايمنع من الناحية الواقعية ان يتعلما شيئا ما من مصدر واحد .**

هل هنـاك مشكلة في المـادة العلمية نفسها بحيث كان من المتعذر أن يتعلمها أكثر من شخص؟ لاأظن ذلك. هذه هي النصوص :

«أخبرنا الشافعي قال أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الضب فقال : لست بآكله ولا محرمه (الام٧: ١٤٩) ..

أخبـرنـا سفيان بن عيينة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه (الام٧: ١٤٩) .

« مالـك عن عبـد الله بن دينـار عن عبـد الله بن عمـر أن رجلا نادى رسول الله، فقال : يارسول الله ماترّى في الضب؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لست بآكله ولامحرمه. (ط استئذان ١١) (٤: ٣٦٩) الشيباني ٢٢٠) .

ومما لاشك فيه أن الضب كان ولايزال يوجد في الجزيرة العربية. كما لايختلف الانسان في أن الناس وأذواقهم تختلف في المأكل والمشرب إذن ليست هناك استحالة في هذا الحديث من هذه الناحية .

إذن الاعتراض الوحيد في هذا المجال في نظر شاخت ربما يكون ان مالكا رواه مرة فقال **عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر** .

ورواه مرة أخرى فقال **عن نافع عن ابن عمر** .

ويريد شاخت أن يستنتج منه أن مالكا لم يكن دقيقا في تسمية مشايخه بل كما ادعى شاخت ان الباحثين والمحدثين كانوا يلتقطون الأسماء حسبما يحلولهم، كما هو واضح هنا ـ في نظره ـ من صنيع مالك .

وفي الحقيقة ليس الأمر هكذا .

لأننا نرى الحديث نفسه قد رواه عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر[٩٩]

وكذلك رواه جويرية بن أسماء[١٠٠]

ويروي يحيى بن يحيى والشيباني والشافعي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر. ويروى الشافعي أيضا عن مالك عن نافع عن ابن عمر أيضا. كما يروى سفيان بن عيينة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر . على كل كان اعتراض شاخت على مالك بأنه نسب هذا القول مرة الى نافع وفي وقت آخر إلى عبد الله بن دينار، الأمر الذي يدل على عدم الدقة واللامبالاة والتقاط الأسماء كما يحلولهم في تلك الأيام .

ولكن المشكلة التي تصادفنا في قبول هذا الادعاء هي رواية ابن عيينة . فاذا كان مالك قد سمى عبد الله بن دينار هكذا، فكيف اختار ابن عيينة لنفسه مصدرا ثم اتفق هؤلاء أي مالك وابن عيينة بمحض الصدفة حيث اختار كل واحد منهما الاسم نفسه وحتى نظرية الاحتمالات في عالم الرياضيات لاتسعفه في هذا . اذن الحل الوحيد والصحيح لهذه القضية هي أن مالكا سمع هذا الحديث من نافع وعبد الله بن دينار، فمرة ذكر هذا ومرة ذكر ذلك. ولايمكن أن يكون غير هذا .

يقول شاخت :

كانت الأسانيد كثيرا ماتلصق بصفة اعتباطية[١٠١] ثم يقول : ومن الأمثلة الهامة على ذلك مايأتي :ـ

الحديث الوحيد الذي كان يعرفه مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم في المسح على الخفين هو بإسناد ذي أخطاء حتى إن الزرقاني يتهم مالكا بارتكابه خطأين . ويتهم

يحيى بن يحيى بخطأ آخر. لكن هذا هو الشكل الأصيل الصحيح للاسناد. أما التطور الذي حصل وغير الجزء العلوي من الاسناد حتى إنه لايمكن التعرف عليه، فقد حدث مؤخرا .[١٠٢]

والمستغرب في بحث شاخت انه لاينقل كلام الزرقاني كاملا، لأن الشافعي ـ وهو من تلاميذ مالك ـ بين وهم مالك في اسناد هذا الحديث ـ كما وضحه الزرقاني نفسه[١٠٣] أضف إلى ذلك أن الباحثين بعد ماقارنوا رواية مالك مع رواية زملائه وكانوا سبعة أشخاص آخرين، وجدوا سبعة من الثمانية يتفقون تماما في رواية هذا الحديث، ويخالفون مالكا، لذلك كان من السهولة بمكان الكشف عن خطأ مالك . ولوكان من عاداتهم الشائعة ربط الأسانيد بالأحاديث المختلقة لما أمكن معرفة ذلك الخطأ وإزالته وهذا يثبت لنا أنه كان من المتعذروجود أسانيد وهمية وخيالية. وإن كان هناك شيء ما منها فكان من المستحيل تقريبا أن تمر تلك الأحاديث دون أن ينتبه الباحثون الى مافيها من خطأ في أسانيدها .

علاوة على ذلك لايمكن لأحد أن ينكر أن الخطأ في فطرة البشر. وكافة الباحثين مهما علت درجاتهم يقعون في الأخطاء في حين أو آخر[١٠٤] ولكنه لايمكن لباحث ما أن يعتقد أن تلك الموضوعات التي أخطأ فيها بعض العلماء هي المادة الوحيدة الصالحة لدراسة الحالات السوية واستخراج النتائج كما فعل ويفعل شاخت .

الهوامش

(١) سورة آل عمران آية ٩٦
(٢) سورة الأنعام آية ١٦٢ ـ ١٦٣
(٣) سورة الأعراف آية ٥٤ .
(٤) سورة النحل آية ١١٦
(٥) سورة الجاثية آية ١٨
(٦) سورة الأعراف آية ١٥٧
(٧) سورة النساء آية ٥٩
(٨) سورة المائدة آية ٩٢
(٩) سورة الأنفال آية ٢٠
(١٠) سورة النساء آية ٨٠
(١١) سورة الحشر آية ٧ .
(12) (H. A. R. Gibb, Journal of comparative Legistation and International Law, Vol. 33,P.114)
(١٣) انظر السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي ص٢٧ للدكتور مصطفى السباعي
(14) (Introduction to Islamic Law, P. 34) المدخل الى الفقه الاسلامي ص٣٤
(15) Schacht, Foreign Elements in Ancient Islamic law Journal of comparative legislation and international law vol xxxII (1950) partsiii,Iv, pp.9 - 17j
(١٦) سورة الأنعام آية ١٦٢ ـ ١٦٣
(١٧) سورة الأعراف آية ٥٤ .
(١٨) سورة النحل آية ١١٦
(١٩) سورة الجاثية آية ١٨
(٢٠) سورة الأنعام آية ١٥٥
(٢١) سورة النساء آية ١٠٥ .
(٢٢) سورة يونس آية ١٠٩
(٢٣) سورة النور آية ٤٧ ـ ٥١
(٢٤) سورة النساء آية ٦٠
(٢٥) سورة آل عمران آية ٢٣
(٢٦) سورة النساء آية ٦١
(٢٧) سورة التوبة آية ٣١
(٢٨) سورة يونس آية ١٥
(٢٩) سورة المائدة آية ٤٤
(٣٠) سورة المائدة آية ٤٥
(٣١) سورة المائدة آية ٤٧
(٣٢) عبد الله الرسيني : فقه الفقهاء السبعة ٤ ـ ٥
(33) (D. S. Goitien, Studies in Islamic History, p. 128)
(34) (Coulson, A History of Islamic Law, p20)
(35) (Fitzgerall, s.v. The Alleged Debt of Islamic to Roman Law. The Quarter Vol. 67, p.82 (1951) Vol. 67, p.82 (1951)
(36) (Goitien, studies in islamic history p. 129 - 130)
(37) (Ibid, p. 133)

(٣٨) الوثائق السياسية، حميد الله ـ الوثيقة ١٠٥

(٣٩) سير أعلام النبلاء ١: ٣٢٦
(٤٠) سورة الأحزاب آية ٣٦
(٤١) انظر المحدث الفاصل للرامهرمزي
(٤٢) طبقات ابن سعد ٥: ابن سعد ٥: ١٢٣
(٤٣) انظر دراسة مفصلة عن نشأة الكتابة الفقهية في الاسلام للأعظمي في مجلة «دراسات» كلية التربية جامعة الرياض السنة الثانية، العدد الثاني ١٣٩٨هـ (١٩٧٨م) من ١٣ ـ ٢٤

(44) Schacht, introduction to islamic law, p11
(45) Schacht, introduction to islamic law

(٤٦) المصدر نفسه ١٦
(٤٧) المصدر نفسه ٢٤
(٤٨) المصدر نفسه ٢٦
(٤٩) المصدر نفسه ٢٨
(٥٠) المصدر نفسه ٢٩ ـ ٣٠
(٥١) المصدر نفسه ٣١
(٥٢) المصدر نفسه ٣٢
(٥٣) المصدر نفسه ٣٤
(٥٤) المصدر نفسه ٣٤
(٥٥) المصدر نفسه ٣٥

(56) Origins, p. 57
(57) (Introduction to islamic law pp.35 - 36
(58) Origins, pp. 163 - 64

(٥٩) انظر Origins, p.230
(٦٠) قال الذهبي في حدود ١٤٣هـ ألف أبوحنيفة وآخرون .
(٦١) من أجل معرفة مذهب أبي حنيفة من حيث الأخذ بالسنة وترجيحها على كافة الآراء والفتاوى انظر ابن عبد البر، الانتقاء ١٤٢ ـ ١٤٣ الشيباني، كتاب الآثار في كل صفحة تقريبا، الموطأ للشيباني في كل باب تقريبا، أيضا شبلي النعماني، سيرة النعمان ١٢٤، أبو زهرة، أبو حنيفة ٢٧٥ ـ ٢٧٧ تاريخ بغداد ٨: ٣٦٨ .

(62) Origins, p. 57
(63) Origins, p. 140
(64) Origins, p. 22
(65) Origins, p. 259
(66) Origins, p. 321
(67) Origins, p. 321 - 22
(68) Origins, p 29

نقلا عن الأم ٧: ١١١

(٦٩) الموطأ، القدر ٣ ص ٨٩٩

(70) Origins, p. 62
(71) Origins pp. 41, 51
(72) Origins pp. 24, 29

(٧٣) ابن سعد الطبقات ٢/٢: ١٣٥

(74) Origins, p. 140
(75) Origins, p. 3

(٧٦) محنة الامام أحمد بن حنبل بن اسحاق ص٦١

(77) Origins, p. 150

(٧٨) الأم ٧ : ٢٨٧

(79) Origins, p. 140 - 41

(٨٠) الأم ٧ : ٢٨٧

(81) Origins, p. 141

(٨٢) الآثار لأبي يوسف ٢٠٧

(٨٣) الأم ٧ : ١٧٤

(٨٤) آثار الشيباني الأثر ٧٢ .

(85) Origins p. 239

(٨٦) ابن سعد ٦ : ٢٣٢

(٨٧) ابن سعد ٦ : ٢٣٢

(88) Origins, p. 234

(89) Origins, p.60

(٩٠) Origins, P. 63 ويشير إلى كتاب الآثار لأبي يوسف ٣٤٩ ـ ٣٥٢

(٩١) Origins, p. 141 ويريد بكتب الأحاديث الكلاسيكية «الكتب الستة» وهي صحيحا البخاري ومسلم وسنن النسائي وأبي داود والترمذي وابن ماجة .

(٩٢) الموطأ جامع سبحة الضحى

(٩٣) الأم ٧ : ١٧٢

(94) Origins, p. 29

(95) Origins, p. 32

(96) Origins, pp. 72 - 3

(٩٧) المذكور في كتاب أبي يوسف الرد على سير الأوزاعي .

(98) Origins, p. 163 - 4

(٩٩) انظر Studies الجزء العربي، حديث نافع/ ١٥

(١٠٠) انظر Studies ، الجزء العربي حديث جويرية/ ٢٤

(101) Origins, p. 163

(102) Origins, p 263

(١٠٣) انظر الزرقاني على الموطأ ١ : ٧٠

(١٠٤) انظر للتعليل المماثل من قبل النسائي، السنن ١ : ٣٢٩ (ط الهند)

الفصل الثالث

السيرة النبوية

المستشرقون والسيرة النبوية
بحث مقارن
في منهج المستشرق البريطاني المعاصر
مونتغمري وات

الدكتور عماد الدين خليل

أستاذ جامعي في العراق له عدة مؤلفات في التاريخ الإسلامي

وفي تفسير التاريخ وفق نظرة إسلامية

« المستشرقون والسيرة النبوية »
بحث مقارن
في منهج المستشرق البريطاني المعاصر
مونتغومري وات

ملاحظـات أساسيــة

- ١ -

يجب أن نلاحـظ، في البـداية أن المسلم، مهما كانت درجة ثقافته، يتعامل مع معطيات السيرة وفق مايمكن اعتباره شبكة من البداهات والمسلمات .. وهي لم تأت إليه مباشرة عن طريق الأخبار والروايات التاريخية التي قد يكون بعضها ضعيفا وبعضها الآخر مشكوكا فيه .. بل إن بعض المسلمين لم يقرأ في حياته كتابا تاريخيا واحدا عن محمد عليه الصلاة والسلام .. إنما جاءته بطرق أكثر حيوية ـ كانت أشبه بالروافد المتدفقة التي تتشكل لكي تصير نهرا ـ من خلال تعامله مع القرآن والحديث ومن خلال تجربته الايمانية التي تحتم عليه أن يكون على معرفة طيبة بسيرة رسوله صلى الله عليـه وسلم .. من خلال عرف اجتمـاعي ـ ثقافي عام ـ يقوم على خطوط عريضة وتفـاصيـل متفق عليها تماما بصدد أحداث السيرة .. من خلال تقليد زمني تتناقل بواسطته حقائق السيرة من جيل مسلم إلى آخر .. من خلال تعاطف وتقدير دينيين إزاء كل مايتعلق بحياة الرسول عليه الصلاة والسلام .. وبالنسبة للمثقف الأكثر تخصصا، فإن توغله في الحقائق التاريخية للسيرة يضيف رافدا آخر ولاشك إلى هذه الروافد جميعا ..

ولكن هذه الروافد كافة، ماتلبث أن تتجمع لكي تجعل موقف المسلم من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم واحدا .. أيا كان موقع هذا المسلم ، اللهم إلا في حالات استثنائية تقتصر على الخارجين على الاسلام بهذه الدرجة أوتلك ، وعلى بعض الدارسين الذين تلقوا تأثيرات مضادة عن مصادر غير اسلامية .

إن هذا الموقف المتوحد من السيرة، الذي تتغلغل في نسيجه مشاعر الاحترام والتقدير والإعجاب والمحبة واليقين .. والذي يجد في السيرة تعبيرا متكاملا عن العقيدة التي ينتمي إليها، **يجد في الدراسات الاستشراقية (الخارجية) عن السيرة .. تغربا عن مسلماته وخروجا صريحا على بداهاته، ومايمكن اعتباره محاولات متعمدة لاصابة هذه المسلمات والبداهات بالجروح والكسور** .. وهي لن تفعل فعلها في يقينه، إلا في حالات معينة، بينما نجدها تدفعه في أغلب الحالات وأعمها إلى الاشمئزاز والنفور ..

هذا مع أن معالجة واقعة تمتد جذورها إلى عالم الغيب ، وترتبط أسبابها بالسماء ويكون فيها (الوحي) همزة وصل مباشرة بين الله سبحانه ورسوله الكريم، ويتربى في ظلالها المنتمون على عين الله ورسوله ليكونوا تعبيرا حيا عن ايمانهم، وقدوة حسنة للقادمين من بعدهم .. واقعة كهذه لايمكن بحال أن تعامل كما تعامل الجزئيات والذرات والعناصر في مختبر للكيمياء .. أو كما تعامل الخطوط والزوايا والمساحات على تصاميم المهندسين، بل ولا كما تعامل الوقائع التاريخية التي ترتبط بأي بعد ديني أصيل ..

إننا هنا بمواجهة تجربة من نوع خاص، **وشبكة من العوامل والمؤثرات تندّ عن حدود مملكة العقل** وتستعصي على التحليل المنطقي الاعتيادي المألوف ومن ثم فان محاولة قسرها على الخضوع لمقولات العقل الصرف ومعطيات المنطق المتوارثة لايقود إلى نتائج خاطئة حينا، ولاتستعصي عليه بعض الظواهر حينا آخر فحسب، بل إنه يقوم بما يمكن اعتباره جريمة قتل بشكل من الاشكال، او محاولة لتفحص الجسد البشري كما لو كان في حالة سكون مطلق بعيدا عن تأثيرات الروح وتعقيدات الحياة ..

إن الدين، والغيب، والروح، لهي عصب السيرة وسداها ولحمتها .. **وليس بمقدور الحس أو العقل أن يدلي بكلمته فيها إلا بمقدار** .. وتبقى المساحات الأكثر عمقا وامتدادا، بعيدة عن حدود عمل الحواس وتحليلات العقل والمنطق ..

إننا، ونحن نناقش هذا المستشرق أو ذاك في حقل السيرة النبوية، يجب أن ننتبه إلى هاتين النقطتين **مهما كان المستشرق ملتزما بقواعد البحث التاريخي وأصوله** .

إنه من خلال رؤيته الخارجية، وتغرّبه، **يمارس نوعا من التكسير والتجريح في كيان السيرة ونسيجها**، فيصدم الحسّ الديني ويرتطم بالبداهات الثابتة .. وهو من

خلال منظوريه العقلي والوضعي يسعى إلى فصل الزوح عن جسد السيرة ويعاملها كما لو كانت حقلا ماديا للتجارب والاستنتاجات واثبات القدرة على الجدل ..

وهو في كلتا الحالتين لايمكن أن يخدم الموقف الاسلامي الجاد من سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم .. أو يحتل موقفا جادا منها بوجه من الوجوه .

* * *

ـ ٢ ـ

لنحاول أن نقرب المسألة أكثر .. إن العمل المعماري الكبير إذا أقيم على أسس خاطئة فانه سيفقد شرطين من شروطه الأساسية : التأثير الجمالي الذي يمكنه من أداء وظيفته الوجدانية ، والمقومات العلمية التي تمكنه من أداء وظيفته الحيوية ..

إن البحث في (السيرة) بوجه خاص؛ ليستلزم أكثر من أية مسألة أخرى في التاريخ البشري هذين **الشرطين** اللذين يمكن أن يوفرهما منهج متماسك سليم يقوم على أسس علمية موضوعية لايخضع لتحزب أو ميل أو هوى .. ويمتلك عناصر جماليته الخاصة التي تليق بمكانة الرسول المتفردة، ودوره الخطير في إعادة صياغة العالم بما يردّ إليه الوفاق المفقود مع نواميس الكون والحياة ..

وقد كانت مناهج البحث الغربي (الاستشراقي) في السيرة تفتقر إلى أحد هذين الشرطين أوكليهما .. وكانت النتيجة أبحاثا تحمل اسم السيرة وتتحدث عن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وتحلل حقائق الرسالة، ولكنها ـ يقينا ـ تحمل وجها وملامح وقسمات مستمدة من عجينة أخرى غير مادة السيرة، وروح أخرى غير روح النبوة .. ومواصفات أخرى غير مواصفات الرسالة .

إن نتائجها تنحرف عن العلم لأنها تصدر عن الهوى، وتفقد القدرة على مسامتة عصر الرسالة وشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم ونقل تأثيراتهما الجمالية بالمستوى العالي نفسه من التحقق التاريخي .. لأنها تسعى لأن تخضع حقائق السيرة لمقاييس عصر تنسخ كل ماهو جميل، وتزيف كل ماهو أصيل، وتميل بالقيم المشعّة إلى أن تفقد إشعاعها وترتمي في الظلمة، أو تؤول إلى البشاعة !!

* * *

يجب أن نلاحظ أن الفهم الجاد للسيرة يقتضي منهجا يقوم على طبقات أو أدوار أو **شروط ثلاثة**، وأن افتقاد أو تهديم أي واحد منها يلحق ضررا فادحا في مهمة الفهم هذه .

فأما **الطبقة الأولى** الأساسية فهي الايمان، أو على الأقل احترام المصدر الغيبي لرسالة محمد صلى الله عليه وسلم وحقيقة (الوحي) الذي تقوم عليه ..

وأما الطبقة الثانية فهي اعتماد موقف موضوعي بغير حكم مسبق، يتجاوز كل الاسقاطات التي من شأنها أن تعرقل عملية الفهم .

وأما الطبقة الثالثة فهي (تقنية) صرفة تقوم على ضرورة الإحاطة جيدا بأدوات البحث التاريخي : بدءا باللغة وجمع المادة الأولية، وانتهاء بطرائق المقارنة والموازنة والنقد والتركيب .. إلى آخره ..

وإذا كان الغربيون قد بلغوا حد التمكن والابداع في هذه الدائرة الأخيرة، **فإنهم في نهاية الأمر لم يستطيعوا أن يقدموا أعمالا علمية بمعنى الكلمة لواقعة السيرة**، ولاقدروا حتى على الاقتراب من حافة الفهم، بسبب أنهم **كان يعوزهم التعامل الأكثر علمية مع الدائرتين الأوليين : احترام المصدر الغيبي واعتماد الموقف الموضوعي** ..

بصدد النقطة الأولى فإنه يصعب علينا أن نطلب من الغربيين، النصارى والماديين، وبخاصة الاخيرين منهم، التعمق بايمان كهذا .. بل إنه أمر يكاد يكون مستحيلا .. ولكن من ناحية علمية، بالمفهوم الشامل للعلم، فإنه لابد من هذا التحقق إذا أريد إدراك واقعة السيرة ومتابعة حبكة نسيجها ذي الخلفية الغيبية، باعتباره حركة دين سماوي قادم من (فوق) وليس تجربة بشرية متخلقة في تراب الأرض .

أما بصدد الدائرة الثانية، فإن مما يؤخذ على الباحث الغربي تجاوزه (الموضوعية) في مناهج تعامله مع السيرة .. فلو أنه حاول التزامها، وحرر عقله من عوامل الشد الزمنية والمكانية والمذهبية والنفسية، ولو أنه قدر على تجاوز النسبيات وضغوط الاسقاطات المرحلية، فانه كان سيتمكن من تقديم أعمال أنضج بكثير، وأقرب إلى روح الواقعة، وتركيبها ، وإيقاعها..

إن منهج البحث في السيرة بالنسبة للمؤرخ الغربي، أو المستشرق يمثل بحد ذاته جدارا يصده عن الفهم الحقيقي لوقائع السيرة ونسيجها العام ..

ـ ٤ ـ

إن مناقشة أي من المستشرقين الذين تناولوا السيرة، على مستوى التفاصيل والجـزئيـات التـاريخية والعقيدية، لاتغني شيئا؛ لأنها ستكون بمثابة نقد موقـوت يتحرك على السطح ويستهلك نفسه في الجزئيات دون أن يبحث عن الجذور العميقة التي تظل تنبت الشوك والحسك .

والجـذور العميقـة هي المنهـج الخاطىء الذي تقوم عليه أبحاث هؤلاء المستشرقين فاذا استطعنا أن نضع أيدينا على عيوب المنهج وشروخه استطعنا معرفة المنبـع الذي يتمخض عنه تيار الأخطاء الموضوعية، وخلخلة الأسس التي آتت هذه الثمار المرة واقتلاعها .. لكي تنظف الأرضية ويمهد الطريق .. ويحين اليوم الذي تعالج فيه السيرة وفق منهج عدل يعرف كيف يتعامل مع سيرة نبي ليست كالسير يقينا ..

* * *

ـ ٥ ـ

هنالك ملاحظة جديرة بالالتفات، برغم أنها على قدر كبير جدا من الوضوح، لكن الوضوح الشديد قد يؤدي إلى الخفاء كما يقول المثل المعروف ..

إن بحث المستشرقـين ـ بصفـة عامة ـ في السيرة لايحمل عناصر اكتماله منذ البداية، بل إنه ليشبه الاستحالة الحسابية المعروفة بجمع خمس برتقالات ـ مثلا ـ مع ثلاثـة أقـلام .. إذ يمكن أن يكـون الحـاصـل ثمـانية .. إن هنالك خلافا نوعيا لايمكّن الأرقام من أن تتجمع لكي تشكل مقدارا موحدا ..

إن المستشرقين ـ بعامة ـ يريدون أن يدرسوا سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفق حالتين تجعلان من المستحيل تحقيق فهم صحيح لنسيج السيرة ونتائجها وأهدافها التي تحركت صوبها والغاية الأساسية التي تمحورت حولها ..

فالمستشرق بين أن يكون علمانيا، ماديا، لايؤمن بالغيب، وبين أن يكون يهوديا أو نصرانيا لايؤمن بصدق الرسالة التي أعقبت النصرانية ...

وإذ كانت السيرة، في تفاصيلها وجزئياتها، تنفيذا تاريخيا لعقيدة الاسلام ذات المرتكزات الغيبية ، بل ذات التداخل بين المغيب والمنظور في السدى واللحمة، وإذ كانت بمثـابـة دعوة سماوية أخيرة، جاءت لكي توقف النصرانية المحرّفة عن العمل، وتحل محلها ، بما تتضمنه من عناصر الديمومة والحركية والاكتمال .. فإن ثمة جدارا فاصلا يقف بين المستشرق ـ سواء أكان من الصنف الأول أم من الصنف الثاني ـ وبين فهم السيرة.

ومهما أعمل المستشرق قدراته العقلية، ومهما اجتهد في تحليلاته المنطقية، ومهما استنفر إمكاناته التقنية وحاول الافادة مما يسمى بالعلوم المساعدة أو الموصلة للحقيقة التاريخية، ومهما ادّعى من حياد وموضوعية . **فإنه غير واصل البتة إلى تقديم صيغة أقرب إلى الكمال لسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم** .

ولن يكـون غريبـا، أو يعد تجاوزا على الواقع، القول إن أعمال المستشرقين في السيرة، على تألق بعضها وعمقه وغناه، لايمكن أن ترقى بحال إلى المصاف الأول من الأبحاث الجادة، **ولايمكن إلا أن تظل في الخط الثاني أو الثالث، وربما العاشر**، إذا وجد المستشرق نفسه ينساق بفجاجة وراء تعصبه النصراني كما فعل **لامانس**، أو وراء تصـوره المـادي للكـون والعالم والحياة كما فعل بندلي جوزي .. إنها لاتغدو أبحاثا حينذاك **ولكن عبثا بمقدساتنا باسم العلم**، وتحويلا للسيرة لكي تكون حقلا لتجارب العقل النقدي الغربي[1].. ونحن يجب أن نرفض التعامل مع هذا العبث وأن نرفض حتى النظر فيه ..

إنـه يجب أن نضـع هذه الحقيقـة في الحسبـان كي لانسبح في بحر الجزئيات المتـلاطمـة دون أن نعـرف الحدود النهائية، والملامح الأساسية، والصورة الشاملة (لوضع) البحث الاستشراقي إزاء سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم .. ولن يرضى مسلم جاد أن يبقي عقيدته مفتوحة لدخول الريح الصفراء ..

* * *

ـ ٦ ـ

بما أن وقائع السيرة هي بمثابة التشكيل التاريخي والواقعي لعقيدة الاسلام : قرآنـا وسنة ورصيدا تشريعيا، وبما أنها البيئة الزمنية والمكانية لفاعلية محمد صلى الله عليه وسلم النبي المبعوث عن الله سبحانه للعالم جميعا، فإنه يصعب من الوجهة الاسلامية اعتبارها مسألة تاريخية صرفة تخضع لأساليب النقد والتحليل التي تعـامل بها مراحل التاريخ المختلفة ؛ وللمناهج البشرية النسبية التي تحاول أن تجعل الواقعة التاريخية مسألة مختبرية ، أو معملا للتشريح ..

إن السـيرة، إذا اعتبـرت كذلك، قاد هذا الاعتبار إلى خطأين أساسيين : **أما أولهما** فهو استحالة فهمها مادام أنها أكبر من المناهج النسبية وأكثر شمولا ومادامت تستعصي على أساليب النقد والتحليل المحدودة القاصرة .

وأمـا ثانيهمـا فهـو فتح الطريق أمام خصوم الاسلام لتدمير الثقة بمنطلقاته الأساسية، وأي منطلق، بعد القرآن الكريم، أكثر ثقلا وأكبر أهمية من السيرة : بيئة التخلّق الإسلامي على كل المستويات، وتشكله واكتماله ؟

لذا فإنـه ـ من الناحية المبدئية ـ يجب على المثقف المسلم رفض القبول النهائي لنتائج بحوث المستشرقين في حقل السيرة .. لأنها مهما تكن على درجة من الحيادية والنزاهة فإنها لابد وأن تسقط في الخطأين آنفي الذكر : القصور عن الفهم وتدمير الثقة بأسس هذا الدين .

ولكن مادام أن بحـوث المستشرقين أمر واقع، وهي تغطي مساحات في السيرة واسعـة في مجال البحث التاريخي، وتفرض ثقلها في الدوائر الأكاديمية والتخصصية بعامة، ومادام أن في بعض هذه البحوث لمحات منهجية وموضوعية قد تمنحنا المزيد من الإدراك لنسيـج السـيرة، وتعطينا المزيد من الأدوات المعينة على الفهم، فلا بأس أن نتعامل معها على هذا الأساس وليس أبدا على اعتبار أنها صيغة مقبولة للتعامل الدراسي مع سيرة رسولنا عليه الصلاة والسلام .

ومن أجـل ألا يختلط الأسـود بالأبيض، وتمـرر على العقـل المسلم معـطيات المستشرقين المنحرفة وأخطاؤهم المكشوفة، أو المستترة، كان لابد من تقديم العديد من الدراسات النقدية لهذه المعطيات، تكون بمثابة مصدر إنارة للمسلم في هذا الدرب المعتم الطويل ..

* * *

ـ ٧ ـ

إن (مونتغمري وات) يحاول ماوسعه الجهد أن يكون الباحث (الجديد) الذي يتجـاوز أخـطاء أسـلافه ومعاصريه، **بل إنه ليخطو خطوة أخرى، لم يسبقه بها أحد من أقرانه، فيسعى إلى التحقق بقدر من الاحترام والحيادية إزاء الجذور الغيبية لحقائق السيرة ووقائعها** .. يقول في مقدمة كتابه (محمد في مكة) «فيما يتعلق بالمسائل الفقهية التي أثيرت بين المسيحية والاسلام فقد جهدت في اتخاذ موقف محايد منها ، وهكذا بصدد معرفة ما إذا كان القرآن كلام الله أو ليس كلامه امتنعت عن استعمال تعبير مثل (قال تعالى) أو (قال محمد) في كل مرة استشهد فيها بالقرآن، بل أقول بكل بساطة (يقول القرآن) .... وأقول لقرائي المسلمين شيئا مماثلا، فقـد ألـزمت نفسي، برغم إخلاصي لمعطيات العلم التاريخي المكرس في الغرب، أن لا أقول أي شيء يمكن أن يتعارض مع معتقدات الإسلام الأساسية»(٢).

ويعلق المستشرق البريطاني المعروف (سير هاملتون جب) على الكتاب قائلا: بأنه يجعل القارىء يشعر بأنه كتبه رجل عاش بالخيال تجربة محمد في مكة أكثر من أي كاتب سابق، يضاف إلى ذلك تنظيمه الدقيق لمواد البحث الذي يعدّ إضافة جديدة قيمة

لدراسة أصول الإسلام. **لقد اهتم الكتاب خاصة ـ يقول جب ـ بالأرضية الاقتصادية والاجتماعية وعلاقتها بنظريات القرآن الدينية** . ولهذا يؤمل أن يؤدي إلى تقدير حق لهذا القائد العظيم أكثر في الغرب مما مضى[٣]!!

من أجل هذا وقع الاختيار عليه، لأن الآخرين من المستشرقين الذين افتقدوا بعض شروط البحث الجاد، قد نوقشوا كثيرا، فضلا عن أن بحوثهم لم تعد تستحق ذلك العناء الكبير الذي عوملت به في العقود السابقةبسبب وضوح تناقضاتها وإلحاحها في ملاحقة ماتتصوره أخطاء والتشبث بها، كالمغناطيس الذي يمسك بقطع الحديد المتناثرة ..

ثم إن (الدفاع) عن الحقائق الاسلامية العقيدية والتاريخية إزاء أخطاء الآخرين وتحريفاتهم ليس أكثر أهمية من تقديم أعمال بنائية وإنه ليجب التأكيد باستمرار على حقيقة أن العمل التاريخي الجاد بحاجة إلى البناة، الذين يملكون الحس النقدي بطبيعة الحال، أكثر من النقاد، ذلك أن جوانب كثيرة من تاريخنا وحضارتنا لاتزال تنتظر من يكشف النقاب عنها أو يعيد عرضها بالأسلوب الذي يقدمها كما تحققت فعلا، أما ملاحقة دراسات الآخرين كشفا عن خطأ فيها، ودفاعا عن قيمة ما في تاريخنا وفكرنا وعقيدتنا، فيبدو أمرا ثانويا يجب ألا يحتل الخط الأمامي إلا بعد أن يتم القدر الأكبر من مساحات البناء وتكويناته .

ومع ذلك فان العملية النقدية ـ مادامت تتضمن قدرا من الانجاز البنائي في جانب ما من جوانب العقيدة أو التاريخ ـ تغدو جديرة بالممارسة هي الأخرى، شرط ألا تكون هدفا بحد ذاتها .

باختصار فان التوجه الأكثر أهمية وجدوى يجب أن يتجاوز الدفاع المتشنج ازاء كل ماطرحه الخصوم حول هذه النقطة أو تلك في مجرى التاريخ والعقيدة الاسلامية صوب أبحاث في تكوين التاريخ والحضارة والعقيدة والشريعة، نظما وصيرورة واعمالا بنائية، في هذا الجانب أو ذاك لتقدم بذاتها القناعات الموضوعية التي تتهافت عندها مقولات الخصوم[٤] .

ومن ثم، واستنادا إلى ذلك كله وقع الاختيار على (وات) في واحد من كتابيه المعروفين عن محمد صلى الله عليه وسلم وهو (محمد في مكة) .. ولم أشأ أن أتناول الكتابين معا لسببين، أولهما أن حجم المادة سيتضاعف ولاشك مما لايسمح به مجال كهذا الذي أتاحه المجلد الخاص بالمستشرقين . وثانيهما أني سأضطر ـ حينذاك ـ لوضع القارىء أمام حشد كبير من الشواهد والنصوص قد تمثل في جوهرها تكرارا لمعان محددة .. **فما دام أن المنهج في الكتابين واحد، وأن الخلل الذي يعانيه هذا المنهج**

واحد كذلك في الكتابين، فان التعامل مع أحدهما سيغني بالضرورة عن التعامل مع الآخر .

فهل قدر الرجل على تنفيذ أمنيته التي طرحها في مقدمة بحثه ؟

قبل الاجابة على هذا السؤال يجب أن نقوم بعرض مركز للأدوار التي مرت بها الحركة الاستشراقية في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وللملامح الأساسية في مناهجها، لكي نعرف على وجه التحديد موقع (مونتغمري وات) على خارطة الاستشراق، وبخاصة على مستوى (المنهج) .

❋

تطور الموقف (الغربي) من السيرة

ـ ١ ـ

بدأ الموقف (الغربي) من رسول الاسلام صلى الله عليه وسلم **يتشكل في إطار ديني صرف، مترع بالتعصب والتشنج والانفعال.** مليء بالحقد والغضب والكراهية، تحيطه جهالة عمياء، متعمدة حيناً وغير متعمدة أحياناً، جعلت بين القوم وبين شخصية رسولنا عليه الصلاة والسلام سداً يصعب اختراقه، والنتيجة ليست أبحاثاً تاريخية علمية أو موضوعية بحال .. **إنما ذلك السيل المنهمر من الشتائم والسباب مارسها رجال دين من قلب الكنيسة النصرانية باتجاهاتها كافة .. ومارسها رجال علمانيون لاعلاقة لهم بالكنيسة من قريب أو بعيد وقد استمر هذا التيار حتى العصر الراهن ..**

- **ماذا كانوا يقولون عن رسولنا عليه الصلاة والسلام وعن رسالته ؟**

يصعب على المرء أن يسرد ماقالوه حتى على سبيل الاستشهاد .. ولكن مادام أن ناقل الكفر ليس بكافر، فلا بأس من الاشارة ـ بايجاز ـ إلى بعض الشواهد، نتلقاها عن أناس حديثي عهد بهذا العصر، بل إن بعضهم لايزال حياً .

- **يقول المونيسنيور كولي** في كتابه (البحث عن الدين الحق) : «**برز في الشرق عدو جديد هو الإسلام** الذي أسس على القوة وقام على أشد أنواع التعصب . **ولقد وضع محمد السيف في أيدي الذين تبعوه وتساهل في أقدس قوانين الأخلاق . ثم سمح لاتباعه بالفجور والسلب** . ووعد الذين يهلكون في القتال بالاستمتاع الدائم بالملذات في الجنة. وبعد قليل أصبحت آسيا الصغرى وافريقيا واسبانيا فريسة له. حتى ايطاليا هددها الخطر. وتناول الاجتياح نصف فرنسا. **ولقد أصيبت المدينة .. ولكن انظر!! هاهي النصرانية تضع بسيف شارل مارتل سداً في وجه سير الاسلام المنتصر عند بواتيه** (٧٥٢م) ثم تعمل الحروب الصليبية في مدى قرنين تقريباً (١٠٩٩ ـ ١٢٥٤م) في سبيل الدين، فتدجج أوربا بالسلاح وتنجي النصرانية. وهكذا **تقهقرت قوة الهلال أمام راية الصليب وانتصر الانجيل على القرآن وعلى مافيه من قوانين الأخلاق الساذجة**[٥]» .

- **ويقول المسيوكيمون في كتابه (ميثولوجيا الاسلام): « إن الديانة المحمدية جذام فشا بين الناس وأخذ يفتك بهم فتكاً ذريعاً. بل هو مرض مروع وشلل عام وجنون ذهني يبعث الانسان على الخمول والكسل، ولايوقظه منهما إلا ليسفك الدماء ويدمن معاقرة الخمور** (!!) ويجمح في القبائح. وما قبر محمد في مكة (؟) إلا عمود كهربائي يبث الجنون في رؤوس المسلمين ويلجؤهم إلى الإتيان

بمظاهر الصرع (الهستريا)، والذهول العقلي، وتكرار لفظة (اللــه الله) إلى ما لانهاية، وتعود عادات تنقلب إلى طباع أصلية ككراهية لحم الخنزير والنبيذ والموسيقى وترتيب مايستنبط من أفكار القسوة والفجور في الملذات »[٦].

- **ويقول جويليان في كتابه (تاريخ فرنسا)** : « إن محمدا، مؤسس دين المسلمين، **قد أمر أتباعه أن يخضعوا العالم**، وأن يبدلوا جميع الأديان بدينه هو. ماأعظم الفرق بين هؤلاء الوثنيين والنصارى !! **إن هؤلاء العرب قد فرضوا دينهم بالقوة وقالوا للناس : أسلموا أو موتوا**، بينما اتباع المسيح أراحوا النفوس ببرهم واحسانهم. ماذا كانت حال العالم لو أن العرب انتصروا علينا ؟ إذن لكنا مسلمين كالجزائريين والمراكشيين »[٧] .

- **وجاء في كتاب (تقدم التبشير العالمي)** الذي ألفه الدكتور غلوور ونشره في نيويورك سنة ١٩٦٠م، في نهاية الباب الرابع : «إن سيف محمد والقرآن أشد عدو واكبر معاند للحضارة والحرية والحق، ومن بين العوامل الهدامة التي اطلع عليها العالم إلى الآن»[٨]، وقال «القرآن خليط عجيب من الحقائق والخرافات، ومن الشرائع والأساطير، كما هو مزيج غريب للأغلاط التاريخية والأوهام الفاسدة، وفوق ذلك هو غامض جدا لايمكن أن يفهمه أحد إلا بتفسير خاص له .. والذي يعتقده المسلم أن المعبود هو الله الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، فالله ملك جبار متسلط، ليست له علاقة مع خلقه ورعاياه برغم أن الاسلام يذكر الرابطة الموجودة بينهما»[٩]. ثم ينتقد غلوور شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم فيقول : «**كان محمد حاكما مطلقا**، وكان يعتقد أن من حق الملك على الشعب أن يتبع هواه ويعمل مايشاء، وكان مجبولا على هذه الفكرة، **فقد كان عازما على أن يقطع عنق كل من لايوافقه في هواه. أما جيشه العربي فكان يتعطش للتهديد والتغلب، وقد أرشدهم رسولهم أن يقتلوا كل من يرفض اتباعهم ويبعد عن طريقهم**»[١٠]

- ويعتقد سفاري الذي ترجم القرآن سنة ١٧٥٢م « **أن محمدا قد لجأ إلى السلطة الالهية لكي يدفع الناس إلى قبول هذه العقيدة، ومن هنا طالب بالايمان به كرسول لله، وقد كان هذا اعتقادا مزيفا أملته الحاجة العقلية** ....[١١] » .

* * *

وهذا يكفي ..

لقد جاءت هذه الأقوال إفرازا طبيعيا للصراع المحتدم بين الاسلام والصليبية. وقد كان للنتائج التي تمخضت عنها الحروب الصليبية طعم مر في حلوق الغربيين ماذاقوه أبدا .. إن **ليوبولد فايس** (محمد أسد) يتحدث عن التجربة التي استحالت معضلة في مناهجهم يصعب تجاوزها فيقول : « فيما يتعلق بالاسلام، فإن

'**الاحتقـار التقليـدي أخذ يتسلل في شكل تحزب غير معقول إلى بحوثهم العلمية**، وبقي هذا الخليـج الـذي حفـره التـاريـخ بين أوربـا والعالم الاسلامي (**منذ الحروب الصليبيـة**) غيرمعقـود فوقـه بجسـر، **ثم أصبـح احتقـار الاسلام جزءا أساسيا من التفكـير الأوربي** . والـواقع أن المستشرقين الأولين في الأعصر الحديثة كانوا **مبشرين نصارى** يعملون في البلاد الاسلامية، **وكانت الصورة المشوهة التي اصطنعوها من تعـاليم الاسـلام وتـاريخه مدبرة على أساس يضمن التأثير في موقف الأوربيين من الوثنيين** . غير أن هذا الالتواء العقلي قد استمر مع أن علوم الاستشراق قد **تحررت** من نفـوذ التبشـير. ولم يبق لعلوم الاستشـراق هذه عذر من حمية دينيـة جاهليـة تسيء توجيههـا . **أمـا تحـامـل المستشرقين على الاسلام فغريزة موروثة وخاصة طبيعية تقوم على المؤثرات التي خلفتها الحروب الصليبية، بكل مالها من ذيول، في عقول الأوربيين** »[١٢]

● ليست الحـروب الصليبيـة وحـدهـا، ولكنـه الاسـلام نفسه. **إن الخطر الحقيقي، كمـايقـول لوريس براون** في كتاب اصدره عام **١٩٤٤** «كامن في نظامه، وفي قدرته على التوسع والاخضاع، وفي حيويته. **إنه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوربي** »[١٣] .

● ونقـرأ في مجلة العالم الاسلامي The Muslim World (عدد حزيران سنة ١٩٣٠) « **إن شيئـا من الخـوف يجب أن يسيطـر على العـالم الغربي، ولهذا الخـوف أسباب منهـا أن الاسـلام** منـذ أن ظهـر في مكـة لم يضعف عدديـا بل كان دائما في ازدياد واتسـاع. ثم إن الاسـلام ليس دينا فحسب، بل إن من **أركانه الجهاد** ، **ولم يتفق قط أن شعبا دخل في الاسلام ثم عاد نصرانيا** » .[١٤]

● والمستشرق الألماني بيكر يقولها بصراحة : « إن هناك عداءً من النصرانية للاسلام بسبب أن الاسلام عندما انتشر في العصور الوسطى أقام سدا منيعا في وجه انتشار النصرانية، ثم امتد إلى البلاد التي كانت خاضعة لصولجانها »[١٥] .

* * *

ـ ٢ ـ

وفي موازاة هذا التيار الكهنوتي المتعصب الذي يفتقد أي قدر من الرغبة في التعرف على حقيقة الاسلام وشخصية النبي عليه الصلاة والسلام، وفي أعقاب عصر الاصلاح الديني، وفيما بعد خلال عصر التنوّر وانفصال الدين عن الدولة : وحتى القـرن العشرين، توالت على المسرح أجيال من المعنيين بالدراسات الاسلامية عامة، وسيرة رسولنا صلى الله عليه وسلم خاصة، وقد عرف هؤلاء بالمستشرقين .. كان

بعضهم ينتمي إلى الكنيسـة ويرتدي ملابس الكهنوت، **ولكن كان أغلبهم (مدنيا) ولاتربطه بالكنيسة رابطة وظيفية** .. وكان يتوقع أن تخف حملاتهم على رسولنا صلى الله عليه وسلم، وأن تتغير نظرتهم في تعاملهم مع شخصيته وتاريخه وتعاليمه ..

نعم، لقد حدث شيء من هذا، ولكنه ماتعدى التشذيب والتهذيب وتجاوز كلمات الفحش والسباب، **أما المنهج فقد ظل هو المنهج** : جهلا بتركيب السيرة، وتعصبا في التعامل معها، وتحليلات واستنتاجات ما أنزل الله بها من سلطان ، ويؤكدها الواحد منهم المرة تلو المرة، ويجتمع القوم عليها حتى لتكاد تغدو عندهم يقينا من اليقين على الرغم من أنهـا بنيت أسـاسا على الوهم الذي تستحيل معه رؤية الحقائق، بحجمها الطبيعي ، وعلى الرغم من أنها انبثقت عن زاوية رؤية ضيقة مترعة بالتعصب، ونظر إليها عبر منظار قد دخن عليه سلفا، وعلى الرغم من أنها، في أحسن الأحوال، قد بنيت على شواهد تاريخية ولكنها ليست ـ بحال ـ الشواهد المتواترة ذات الثقل، وإنما هي الشاذ الغريب الذي يتشبثون به لكونه يشبع نفوسهم وعقولهم .

وعموما فاننا نستطيع أن نضع أيدينا على عدد من الأخطاء والثغرات المنهجية لهذه البحوث الاستشراقية ، ونشير هنا، على وجه التحديد ، إلى **ثلاث** من هذه الثغرات :

- **أولا : المبالغة في الشك، والافتراض، والنفي الكيفي، واعتماد الضعيف الشاذ :**

يكاد يكون هذا الملمح الأساسي في مناهج المستشرقين قاسما مشتركا أعظم بينهم جميعا .. انهم يمضون مع شكوكهم إلى المدى، ويطرحون افتراضات لا رصيد لها من الواقع التاريخي، بل إنهم ينفون العديد من الروايات، لهذا السبب أو ذاك، بينما نجدهم يتشبثون ـ في المقابل ـ بكل ماهو ضعيف شاذ .. « لقد غالوا في كتاباتهم في السيرة النبوية واجهدوا أنفسهم في إثارة الشكوك (في وقائعها)، وقد **أثاروا الشك حتى في اسم الرسول صلى الله عليه وسلم**، ولو تمكنوا لأثاروا الشك حتى في وجوده .. ولكنهم مهما قالوا في نسبة التاريخ الصحيح في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم فإن سيرته هي أوضح وأطول سيرة نعرفها بين سير جميع الرسل والأنبياء »[١٦]

ويشير درمنغهم إلى هذه المسألة فيقول : « من المؤسف حقا أن غالى بعض هؤلاء المتخصصـين ـ من أمثـال **موير ومرغوليوث ونولدكه وشبرنجر ودوزي وكيتاني ومارسين وغريم وغولد زيهر وغود فروا وغيرهم** ـ في النقد أحيانا، فلم تزل كتبهم عامل هدم على الخصوص، ولاتزال النتائج التي انتهى إليها المستشرقون سلبية ناقصة . **ولن تقوم سيرة على النفي** ، وليس من مقاصد كتابي أن يقوم على سلسلة من المجادلات المتنـاقضـة .. ومن دواعي الأسف أن كان **الأب لامـانس** ـ الذي هو من أفضـل

المستشرقين المعاصرين ـ **من أشدهم تعصبا، وأنه شوه كتبه الرائعة الدقيقة وأفسدها بكرهه للاسلام ونبي الاسلام، فعند هذا العالم اليسوعي أن الحديث إذا وافق القرآن كان منقولا عن القرآن فلا أدري كيف يمكن تأليف التاريخ إذا اقتضى تطابق الدليلين تهادمهما بحكم الضرورة، بدلا من أن يؤيد أحدهما الآخر ؟»**[١٧] .

إن هذا يقودنا إلى موقف بعض المستشرقين من القرآن الكريم كمصدر أساسي من مصادر السيرة. ذلك أن اعتماد القرآن الكريم في هذا المجال يمكن أن يعدّ سلاحا ذا حدين، ويتمثل الحد السلبي بنفي الكثير من أحداث السيرة مادامت لم ترد في القرآن الكريم، وكأن القرآن كتاب تاريخي خاص بتفاصيل حياة محمد صلى الله عليه وسلم. وهذا مكنهم من عملية انتقاء مغرضة ذات طابع هدمي معاكس، وهي التشكيك، أو نفي كل رواية لاترد مؤيداتها في القرآن، ولاسيما إذا كان في هذه الرواية تمجيد للنبي صلى الله عليه وسلم، أو اذا كان في نفيها تأكيد لإحدى وجهات النظر الاستشراقية. فمثلا نجد شبرنكر Sprenger يرى أن اسم النبي عليه الصلاة والسلام ورد في أربع سور من القرآن هي آل عمران والأحزاب ومحمد والفتح . وكلها سور مدنية، **ومن ثم فإن لفظة (محمد) لم تكن اسم علم للرسول قبل الهجرة**، وإنما اتخذه بتأثير قراءته للإنجيل واتصاله بالنصارى[١٨]. وقد يتوجب أن نسأل سبرنكر هنا : **إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد التقط اسم (محمد) من خلال قراءاته لنبوءات الانجيل، فأين ذهب ـ إذن ـ (محمد) الحقيقي الذي بشر به العهدان القديم والجديد ؟**

هنالك مثل آخر : إن اسرائيل ولفنسون يشير ، بصدد مهاجمة يهود بني النضير ، إلى أن مؤرخي العرب يذكرون سببا آخر لاعلان الحرب على هذه الطائفة اليهودية ، ذلك هو **محاولتهم اغتيال الرسول عليه الصلاة والسلام « لكن المستشرقين ـ يقول ولفنسون ـ ينكرون صحة هذه الرواية ويستدلون على كذبها بعدم وجود ذكر لها في سورة الحشر التي نزلت بعد إجلاء بني النضير »** [١٩]

إننا في مجال التشكيك والنفي الاعتباطي لابد أن نتذكر العبارة التي قالها (**مونتغمري وات**) ـ موضوع هذه الدراسة ـ بهذا الصدد، «إذا أردنا أن نصحح الأغلاط المكتسبة من الماضي بصدد محمد فيجب علينا في كل حال من الحالات التي لايقوم الدليل القاطع على ضدها، أن نتمسك بصلابة بصدقه، ويجب ألّا ننسى أيضا أن الدليل القاطع يتطلب لقبوله أكثر من كونه ممكنا، وأنه في مثل هذا الموضوع يصعب الحصول عليه»[٢٠]

ونحن نستطيع أن نضع أيدينا على عشرات بل مئات من الشواهد على النفي الكيفي الذي مارسه المستشرقون، وبخاصة أجيالهم السابقة، إزاء وقائع السيرة.

فبروكلمان ـ على سبيل المثال ـ لايشير إلى دور اليهود في تأليب الأحزاب على المدينة ولا إلى نقض بني قريظة عهدها مع الرسول صلى الله عليه وسلم في أشد ساعات محنته، ولكنه يقول « ثم هاجم المسلمون بني قريظة، الذين كان سلوكهم غامضا على كل حال »[٢١]، **ويتغاضى اسرائيل ولفنسون عن دور نعيم بن مسعود في معركة الخندق كسبب في انعدام الثقة بين المشركين واليهود**[٢٢]، **ولعله يريد أن يوحي بذلك أن اليهود لايمكن أن يخدعوا !**

ليس الشك والنفي الاعتباطي وحدهما، **ولكنه الاعتماد على الروايات الضعيفة الشاذة التي قد لاتصمد أمام النقد** « لقد أخذ المستشرقون ـ كما يقول الدكتور جواد علي ـ بالخبر الضعيف في بعض الأحيان وحكموا بموجبه واستعانوا **بالشاذ والغريب** فقدموه على المعروف المشهور. استعانوا بالشاذ ولو كان متأخرا أو كان من النوع الذي استغربه النقدة وأشاروا إلى نشوزه ، تعمدوا ذلك لأن هذا الشاذ هو الأداة الوحيدة في إثارة الشك !!»[٢٣]

● **ثانيا : إسقاط الرؤية الوضعية، العلمانية، والتأثيرات البيئية المعاصرة على الوقائع التاريخية .**

إنه من المتعذر بل من المستحيل، كما يؤكد اتيين دينيه «أن يتجرد المستشرقون عن عواطفهم وبيئتهم ونزعاتهم المختلفة. وأنهم ـ لذلك ـ قد بلغ تحريفهم لسيرة النبي والصحابة مبلغا يغشى على صورتها الحقيقية من شدة التحريف فيها، وبرغم مايزعمون من اتباعهم لأساليب النقد البريئة ولقوانين البحث العلمي الجاد فإننا **نجد من خلال كتاباتهم محمدا يتحدث بلهجة ألمانية إذا كان المؤلف ألمانيا، وبلهجة إيطالية إذا كان الكاتب إيطاليا، وهكذا تتغير صورة محمد بتغير جنسية الكاتب**. وإذا بحثنا في هذه السيرة عن الصورة الصحيحة فإننا لانكاد نجد لها من أثر . إن المستشرقين **يقدمون لنا صورا خيالية** هي أبعد ماتكون عن الحقيقة، إنها أبعد عن الحقيقة من أشخاص القصص التاريخية التي يؤلفها أمثال **(وولتر سكوت)** و **(اسكندر ديماس)** وذلك أن هؤلاء يصورون أشخاصا من أبناء قومهم، فليس عليهم إلا أن يحسبوا حساب اختلاف الأزمنة، أما المستشرقون **فلم يمكنهم أن يلبسوا الصورة الحقيقية لأشخاص السيرة فصوروهم حسب منطقهم الغربي وخيالهم العصري ..»، ومايلبث دينييه** أن يضرب مثلا معاكسا فيقول **«مارأي الأوربيين في عالم من أقصى الصين يتناول المتناقضات التي تكثر عند مؤرخي الفرنسيين ويمحصها بمنطقه الشرقي البعيد ثم يهدم قصة (الكاردينال ريشليو) كما نعرفها ليعيد إلينا (ريشليو) آخر له عقلية كاهن من كهنة بكين وسماته وطبعه؟ إن مستشرقي العصر الحاضر قد انتهوا إلى مثل هذه النتيجة فيما يتعلق برسمهم**

الحـديث لسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم. ويخيل إلينا أننا نسمع محمدا يتحدث في مؤلفاتهم إما باللهجة الألمانية أو الانكليزية أو الفرنسية ولانتمثله قط، بهذه العقلية والطباع التي ألصقت به، يحدث عربا باللغة العربية»، وينتهي المستشرق الفرنسي ـ الذي أعلن اسلامه ـ إلى القول «إن صورة نبينا الجليلة التي خلفها المنقول الاسلامي تبدو أجلّ وأسمى إذا قيست بهذه الصورة المصطنعة الضئيلة التي صيغت في ظلال المكاتب بجهد جهيد»(٢٤) .

ويشير الدكتور جواد علي إلى أن كيتاني، وهو من كبار المستشرقين الأوائل الذين كتبوا عن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، كان يعتمد منهجا معكوسا في البحث، يذكرنا بكثير من المختصين الجدد في حقل التاريخ الاسلامي، والذين يعملون وفق منهج خاطىء من أساسه، إذ أنهم **يبيتون فكرة مسبقة** ثم يجيئون إلى وقائع التاريخ لكي يستلوا منها مايؤيد فكرتهم ويستبعدوا مادون ذلك، فلقد كان كيتاني «ذا رأي وفكرة. وضع رأيه وكونه في السيرة قبل الشروع في تدوينها فإذا شرع بها استعان بكل خبر من الأخبـار ظفر به، ضعيفها وقويها. وتمسك بها كلها ولاسيما مايلائم رأيه، ولم يبال بالخبر الضعيف بل قواه وسنّـده وعـدّه حجة وبنى حكمه عليه. ومن يدري فلعله كان يعلم بسلاسل الكذب المشهورة والمعروفة عند العلماء ولكنه عفا وغضّ نظره عن أقوال أولئك العلماء فيها لأنه صاحب فكرة يريد إثباتها بأية طريقة كانت، وكيف يتمكن من إثباتها وإظهـارهـا وتـدوينهـا إذا ترك تلك الـروايـات وعـالجها معالجة نقد وجرح وتعديل على أساليب البحث الحديث؟»(٢٥) .

وترد في ختام كتاب اتيين دينيه (الشرق كما يراه الغرب) بعض الآراء حول هذا المنهج حيث يقول « **لقد أصاب الدكتور سنوك هيرغرنجة**» بقوله : (إن سيرة محمد الحديثة تدل على أن البحوث التاريخية مقضي عليها بالعقم إذا سخرت لأية نظرية أو رأي سابق) . هذه حقيقة يجمل بمستشرقي العصر جميعا أن يضعوها نصب أعينهم **فإنها تشفيهم من داء الأحكام السابقة** التي تكلفهم من الجهود مايجاوز حد الطاقة فيصلون إلى نتائج لاشك خاطئة . فقد يحتاجون في تأييد رأي من الآراء إلى هدم بعض الأخبار وليس هذا بالأمر الهين، ثم الى بناء أخبار تقوم مقام ماهدموا وهذا أمر لاريب مستحيل . إن العالم في القرن العشرين يحتاج إلى معرفة كثير من العوامل الجوهرية كالزمن والبيئـة والاقليم والعـادات والحاجات والمطامح والميول .. إلى آخره. ولاسيما إدراك تلك القوى الباطنة التي لاتقع تحت مقاييس المعقول والتي يعمل بتأثيرها الأفراد والجماعات »(٢٦)

وفضلا عن هذا نجد أن الطابع العلماني الوضعي ، والرؤية المحدودة للمناهج الغربية في تعاملها من تأريخنا، **أوقع عددا من المستشرقين في خطأ آخر مفاده أن**

الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يخطو خطوة واحدة وهو يعلم مسبقا ماالذي يليها .. أي إن نشاطه كانت توحي به (الظروف الراهنة) ومتطلباتها ولوازمها .

وأبرز مثل في هذا المجال ماذكره فلهاوزن وعدد من رفاقه حول **إقليمية الحركة الإسلامية** في عصرها المكي وأنها لم تنتقل إلى المرحلة العالمية ـ في العصر المدني ـ إلا بعد أن أتاحت لها الظروف ذلك **ولم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم ليفكر بذلك من قبل** . وما قالوه حول اعتماد الرسول صلى الله عليه وسلم أسلوب (اللاعنف) في العصر المكي وتحوله إلى القوة بعد أن شكل دولة في المدينة وتجمع حوله المقاتلون « لقد كان في وسع محمد ـ يقول فلهاوزن ـ من طريق عقيدة تتجاوز دائرة معتقديها الدائرة التي ترسمها رابطة الدم. أن يحطم رابطة الدم هذه لأنها لم تكن بريئة من العصبية وضيقها . ولاكانت ذات صبغة خارجية عارضة . هذا هو الذي جعلها لاتتسع لقبول عنصر غريب عنها . ولكن محمدا لم يرد ذلك . ومن الجائز أيضا أنه لم يكن يستطيع أن يتصور إمكان رابطة دينية في حدود غير حدود رابطة الدم »[٢٧] . ويرفض **سيرتوماس أرنولد** في كتابه (الدعوة إلى الاسلام) هذه الرؤية الخاطئة فيقول « من الغريب أن ينكر بعض المؤرخين أن الاسلام قد قصد به مؤسسه في بادىء الأمر أن يكون دينا عالميا برغم هذه الآيات البينات .. »[٢٨] ومن بينهم **السيروليم مويرإذ يقول** (إن فكرة عالمية الرسالة قد جاءت فيما بعد. وإن هذه الفكرة على الرغم من كثرة الآيات والأحاديث التي تؤيدها، لم يفكر فيها محمد نفسه. وعلى فرض أنه فكر فيها فقد كانت الفكرة غامضة فإن عالمه الذي كان يفكر فيه، إنما كان بلاد العرب، كما أن هذا الدين الجديد لم يهيأ إلا لها . **وأن محمدا لم يوجه دعوته منذ بعث إلى أن مات إلا للعرب دون غيرهم وهكذا نرى أن نواة عالمية الإسلام** قد غرست ولكنها إذا كانت قد اختصرت ونمت بعد ذلك فإنما يرجع ذلك إلى الظروف والأحوال أكثر منه إلى الخطط والمناهج »[٢٩] ..

ويجيب **أرنولد** « لم تكن رسالة الاسلام مقصورة على بلاد العرب بل للعالم أجمع نصيب فيها . ولم يكن هناك غير إله واحد ، كذلك لايكون هناك غير دين واحد يدعى إليه الناس كافة »[٣٠] .. ولم يقف أرنولد وحده بمواجهة هذا الخطأ الواضح . إنما هناك كولدزيهر ونولدكه وسخاو الذي يؤكد « أن الرسالة الالهية ليست مقصورة على العرب بل إن إرادة الله تشمل جميع المخلوقات ومعنى ذلك خضوع الانسانية كلها خضوعا مطلقا . وقد كان لمحمد بوصفه رسولا من الله حق المطالبة بهذه الطاعة وقد كان عليه أن يطالب بها . وهذا ماظهر من أول الأمر جزءاً لاينفصل من جملة ماأراد تحقيقه من مبادىء »[٣١].. ويرفض أرنولد الخطأ الآخر الذي يرى « أن محمدا قد تحول إلى القوة بمجرد ان واتته الظروف وهو رأي قد صرح به نقلا عن فلهاوزن بعض الباحثين ولاسيما ميور لدى حديثه عن غزوة بني قريظة »[٣٢] ..

إلا أن أرنولد لم ينج من الوقوع في الخطأ نفسه عندما يقول « كانت رغبة محمد ترمي إلى تأسيس دين جديد . وقد نجح في هذا السبيل، ولكنه في الوقت نفسه **أقام نظاما سياسيا له صفة جديدة متميزة تميزا تاما** . وكانت رغبته بادىء الأمر مقصورة على توجيه بني وطنه إلى الاعتقاد بوحدانية الله »[٣٣] .

إن فهم السـيرة لايمكن أن يتم إلا وفق نظرة شمـولية تدرس حركة الاسلام كخطوات في برنامج شامل مرسوم في علم الله ، ومحدد في قرآنه، وان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن سوى منفذ لهذا البرنامج بأسلوب يعتمد على قدراته وأخلاقيته وذكائه وإمكاناته الفذة في التخطيط والتنفيذ. وبرغم أن القرآن الكريم نزل منجما وراحت آياته تنزل على مكث لكي تلامس الأحداث وتعلق عليها (بعد وقوعها)، إلا أنه بمجموعه كمبدأ «أيديولوجية» **لايخرج عن نطاق كونه برنامجا إلهيا شاملا ترتبط ممارساته الجزئية بكليات شاملة محددة سلفا في علم الله** . ومن ثم فإن (الظروف الراهنة) ليست هي الحتمية الموقتة التي تحدد مسار الاسلام وخطى رسوله عليه الصلاة والسلام . إنما هنـاك (الهـدف) الذي يفرض أحيانا (وقفة) ضد الأعراف والظروف (وتمردا) عليها و(انقـلابـا) شاملا على مواضعاتها . وهذا مايبدو واضحا منذ أول لحظة في الشعار الحاسم الذي طرحه الرسول صلى الله عليه وسلم بوجه الجاهلية (لا إله إلا الله) فأي ظرف راهن، موقوت، أوحى بهذا الشعار الانقلابي الشامل الذي جاء يدمر على الوجود الجاهلي جل قيمه وأهدافه ومعالمه ومفاهيمه وعاداته وتقاليده ؟ إن توماس ارنولد يشير إلى ذلك بوضوح عندما يقول « لايغرب عن البال كيف ظهر جليا أن الاسلام حركة حديثة العهـد في بلاد العـرب الوثنية، وكيف كانت تتعارض المثل العليا في هذين المجتمعين تعارضا تاما. ذلك أن دخول الاسلام في المجتمع العربي لم يدل على مجرد القضاء على قليل من عادات بربرية وحشية فحسب وإنما كان انقلابا كاملا لمثل الحياة التي كانت من قبل .. والواقع أن المبادىء الأساسية في دعوة محمد كانت تتعارض كثيرا مع ماكان ينظر إليه العرب نظرة ملؤها التقدير والاجلال حتى ذلك الحين . كما أنها كانت تعلم حديثي العهد بالاسلام بأن يعدوا من الفضائل صفات كانوا قبل إسلامهم ينظرون إليها نظرة الاحتقار » .[٣٤]

إن القرآن الكريم كان قضية فوقية جاءت آياته لتقود الانسان في كل زمان ومكان إلى عصر جديد ولم يكن ينفعل انفعالا مؤقتا بالوضع السائد، سلبا وايجابا، كما يتصور معظم المستشرقين مسيحيين وماديين (كما سنرى) وإنما كان ينظر نظرة شمولية بعيدة كل البعد عن رد الفعل المباشر، وهذا هو الذي يفسر لنا الكثير من الأخطاء التي مارستها مناهج البحث الاستشراقية بكافة أجنحتها .

ونحن لانطلب من الغربيين هنا أن يؤمنوا أن القرآن منزل من السماء وأن محمدا رسول الله .. وإنما نطلب أن يكونوا أكثر تجردا وموضوعية فينظروا إلى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم كوحدة عضوية متكاملة . وإلى القرآن الكريم كبرنامج عقيدي Ideology مترابط تعلو مكوناته على الظروف الموقوتة زمانا ومكانا، برغم ملامساتها اليومية المباشرة للوقائع الزمانية والمكانية، ولكنها الملامسة التي تنبثق عنها قيم ودلالات ذات طابع شمولي ماكان للمستشرقين أن يغفلوا عن أبعادها .

- **ثالثا : رد معطيات السيرة إلى أصول نصرانية أو يهودية :**

إن هذا التصور (المسبق) يكاد يأخذ برقاب المستشرقين، ويضع بصماته العميقة على مناهجهم في التعامل مع وقائع السيرة وظاهرة النبوة .. ويحاول الدكتور جواد علي أن يبين الأسباب « إن معظم المستشرقين النصارى هم من طبقة رجال الدين، أو من المتخرجين من كليات اللاهوت، وهم عندما يتطرقون إلى الموضوعات الحساسة من الاسلام يحاولون جهد إمكانهم ردَّها إلى أصل نصراني. وطائفة المستشرقين من يهود، وخاصة بعد تأسيس (إسرائيل) وتحكم الصهيونية في غالبيتهم، يجهدون أنفسهم لرد كل ماهو اسلامي وعربي لأصل يهودي، وكلتا الطائفتين في هذا الباب تبع لسلطان العواطف والأهواء» (٣٥)

ويلقي (طيباوي) مزيدا من الضوء على هذه العقدة المنهجية في العقل الاستشراقي وعلى دوافعها المذهبية فيقول : « **إن النظرة الأولى للاسلام تكشف مواضع شبه بين الإسلام والمسيحية، ولكن النظرة الفاحصة عن قرب تبرز خلافات أساسية وهذه الحقيقة كانت غالبا ماتثير المبشرين في الماضي، ومازالت تستميل قليلا في المجال الأكاديمي إلى التحايل على تصيد مثل هذه الشوارد كأصول للاسلام. وينزع المبشر والباحث الأكاديمي إلى أن يتناسى وهو ينال من قدر محمد بطريق مباشر أو غير مباشر، كيف يقدس المسلمون الاتقياء المسيح . وفي كتاب قريب من سلسلة بنغوين** Penguin عمل مستشرق وهو قسيس انجليكاني على عقد عدة مقارنات ليظهر ان الاسلام كان صورة غير محكمة أو مشوهة للمسيحية .. وهناك دارس آخر للاسلام هو أيضا من رجال الكهنوت (ويقصد به ولفرد كانتول سمث) يستحق الذكر هنا بوجه خاص بسبب تقديمه لمزيد من الجدل السطحي (Spectulation) **الذي يعرض للتشابه بين المسيحية والاسلام** وهو يكتب : (إن من أسباب تباعد المسلمين والمسيحيين عن بعضهم البعض أن كلا الفريقين قد أساء فهم عقيدة الآخر بمحاولته أن يضعها خلال طراز الاعتقاد الذي يؤمن به) (٣٦). وشأن كثير من التعميمات لايبدو مثل هذا النص منصفا كما يحاول أن يكون . فان المسيحيين وحدهم هم الذين ظلوا

طوال القرون يحاولون فهم الاسلام ـ أو إساءة فهمه ـ من خلال اصطلاحات المسيحية، أما النظرة الأساسية للمسلم فقد ظلت على حالها، لم تتغير على الدوام لأنها جزء من الوحي الإلهي في القرآن . ولم يحاول مسلم مؤمن أن يدخل المسيحية في إطار آخر. والمسيحي لايواجه في كتبه المقدسة قيودا صريحة تحجزه عن تقبل وجهة نظر المسلم في الاسلام، **ومع ذلك فهو يرفض ـ لا رأي المسلم في المسيحية فحسب ـ بل رأيه في الاسلام أيضا، وهو يسعى جاهدا لتغيير الرأيين** .. وهذا مبشر قديم يحاضر في الشريعة الاسلامية بجامعة لندن، لايبدي احتراما يذكر لذكاء القارىء ويعلن في مقدمة مقال له أنه يقدم معلومات صحيحة لمعالجة الدراسة موضوعيا حتى يكون منصفا مدققا . ولكن بعد هذا كله يكتب : **(إنه لايمكن أن يكون هناك شك على أية صورة أن محمدا قد تمثل أفكارا من التلمود وبعض المصادر المحرفة، أما بالنسبة للمسيحية فان هناك احتمالا طاغيا بأن محمدا قد استمد إيحاءه منها)** .. ومن أجل تبين مدى موضوعية المبشِّر المذكور يجب أن نقرأ هذه الكلمات التي وردت في ختام مقاله **(إن للعالم أن يرى ماذا سوف يحدث حين يعرض إنجيل المسيح الحي بالصورة الملائمة لملايين المسلمين)** !![٣٧]

وامتدادا لهذه الأزمة (المذهبية) التي تؤثر سلبا على نقاء المنهج الاستشراقي، يلمس المرء في معطيات المستشرقين تعاطفا مع العناصر والقوى المضادة للاسلام ، ولنبيّه عليه الصلاة والسلام ـ ولاريب أن مايتمخض عن هذا من (كراهية) تضع جدرانا بين القوم وبين الفهم الصحيح لوقائع السيرة وتصيب منهج العمل بمزيد من التشنج .. وفرق كبير بين الحكم الذي يصدره قاض، يقف موقفا محايدا بين طرفي القضية ، والحكم الذي يصدره قاض يتعاطف مع أحد الطرفين ويكره الآخر أو يدينه ابتداء !!

الشواهد كثيرة ،ويكفي أن يقرأ المرء كتابات مرغوليوث أوفلها وزن أوبروكلمان ليرى بأم عينيه اتساع هذا التيار في المعطيات الاستشراقية ..

مثلا : **نقرأ لدى بروكلمان هذا النص« ..لم يطل العهد بمحمد حتى شجر النزاع بينه وبين أحبار اليهود . فالواقع انهم على الرغم ممّا تمّ لهم من علم هزيل في تلك البقعة النائية كانوا يفوقون النبي الأمي في المعلومات الوضعية وفي حدة الإدراك »**[٣٨] ونقرأ «كان على محمد أن يعوض خسارة أحد التي أصابت مجده العسكري ،من طريق آخر ، ففكر في القضاء على اليهود ، فهاجم بني النضير لسبب واه»[٣٩] .. ويضرب فلها وزن على الوتر نفسه فيقول **«لم يبق الاسلام على تسامحة بعد بدر بل شرع في الأخذ بسياسة إرهاب في داخل المدينة . وكانت إثارة مشكلة المنافقين علامة على ذلك التحول .. أما اليهود فقد حاول أن يظهرهم بمظهر المعتدين الناكثين للعهد ، وفي غضون سنوات قليلة أخرج كل الجماعات أو قضى**

عليها في الواحات المحيطة بالمدينة حيث كانوا جماعات متماسكة كالقبائل العربية ، وقد التمس لذلك أسبابا واهية .. »(٤٠) .

ويظهر مرغوليوث عطفه ـ هو الآخر ـ على اليهود ويرى أن اقتحام خيبر محض ظلم نزل باليهود، لامسوغ له على الاطلاق «عاش محمد هذه السنين الست مابعد هجرته على **التلصص والسلب والنهب**، ولكن نهب أهل مكة قد يسوغه طرده من بلده ومسقط رأسه وضياع أملاكه، وكذلك بالنسبة إلى القبائل اليهودية في المدينة، فقد كان هناك ـ على أي حال ـ سبب ما، حقيقيا كان أم مصطنعا، يدعو إلى انتقامه منهم إلاّ أن خيبر التي تبعد عن المدينة كل هذا البعد، لم يرتكب أهلها في حقه ولا في حق أتباعه خطأ يعتبر تعديا منهم جميعا، **لأن قتل أحدهم رسول محمد لايصح أن يكون ذريعة للانتقام**. وهذا يبين لنا ذلك التطور العظيم الذي طرأ على سياسة محمد. ففي أيامه الأولى في المدينة، **أعلن معاملة اليهود كمعاملة المسلمين**، لكن الآن (بعد السنة السادسة للهجرة) أصبح يخالف تماما موقفه ذاك، **فقد أصبح مجرد القول بأن جماعة ما غير مسلمة يعدّ كافيا لشن الغارة عليها**. وهذا يفسر لنا تلك الشهوة التي أثرت على نفس محمد والتي دفعته إلى شن غارات متتابعة، **كما سيطرت على نفس الاسكندر من قبل ونابليون من بعد .. إن استيلاء محمد على خيبر يبين لنا إلى أي حد قد أصبح الإسلام خطرا على العالم»**(٤١) .

بل إنهم ليتعاطفون مع العرب الوثنيين ضد الإسلام ، برغم أن الوثنية تمثل موقفا رجعيا هو في بدء التحليل ومنتهاه : ضد التحضر .. ويجد المرء نفسه مضطرا لعقد مقارنة بينهم وبين أسلافهم (زعماء يهود خيبر) الذين وقفوا أمام أبي سفيان وأصحابه من زعماء قريش يقسمون بالله إن دين الوثنية خير من دين محمد ، وأنهم أولى بالحق منه(٤١) والهدف في الحالتين واضح ولاريب .

يقول بروكلمان « لقد حالت الظروف بين الرسول وبين الشروع في شن حملة نظامية مباشرة على المشركين . فقد كانت فكرة الشرف العربية القديمة تمسك المهاجرين عن محاربة إخوانهم في قريش ، في حين كان المدنيون غير شديدي الميل إلى تعكير صفو السلم مع جيرانهم الأقوياء .. حتى **إذا كان شهر رجب الحرام وجه جماعة من الغزاة بأوامر سرية فوفقت إلى مباغتة قافلة بالعروض، كانت حاميتها العسكرية تتقدمها مطمئنة إلى حرمة الشهر فأصابت غنائم عظيمة عادت بها إلى المدينة** . ولكن هذا النقض للقانون الخلقي القبلي لم يلبث أن أصاب عاصفة من الاستنكار في المدينة . فما كان من محمد إلا أن أنكر صنيع اتباعه الذي تم وفقا لرغباته بلا خلاف، وعزاه إلى سوء فهم لأوامره »(٤٢)

ويتمنى نولدكه «لو أن القبائل العربية استطاعت أن تعقد بينها محالفات عربية دقيقة ضد محمد للدفاع عن طقوسهم وشعائرهم الدينية، والذود عن استقلالهم إذن لأصبح جهاد محمد ضدهم غير مجد . **إلا أن عجز العربي عن أن يجمع شتات القبائل المتفرقة قد سمح له أن يخضعهم لدينه القبيلة تلو الأخرى، وأن ينتصر عليهم بكل وسيلة، فتارة بالقوة والقهر، وتارة بالمحالفات الودية والوسائل السلمية** »(٤٤)

على الرغم من أن العديد من أبناء هذه الطبقة من المستشرقين كشفوا ـ بتعمقهم ونفاذهم وإحاطتهم ـ النقاب عن بعض الجوانب المضطربة الغامضة في تاريخنا الاسلامي عامة بما فيه سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، إلا أنهم بأخطائهم المنهجية التي عرضنا لبعض أنماطها، طرحوا الكثير من النتائج والآراء الخاطئة على مستوى الموضوع . وهذا أمر طبيعي، فالخطأ لاينتج إلا الخطأ والبعد عن الموضوعية لايقود إلا إلى نتائج لاتحمل من روح العلم والجدية إلا قليلا .

ولن يتحمل بحث موجز كهذا عرض وتحليل ومناقشة هذه الآراء والنتائج. فلهذا كله مجال آخر، وليس من نافلة القول الاشارة إلى أن هذه الآراء تمثل حصادا ضخما يمكن أن يجنيه كل دارس بتأن وروية لما كتبه هؤلاء المستشرقون عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم وهو حصاد يحمل في ثناياه كما رأينا عناصر تناقضه واضطرابه وخروجه على البحث العلمي المنهجي الدقيق .

ولكن القوم، إذا توخينا الحكم الدقيق، ليسوا كلهم سواء فقد شذ عنهم بعض المستشرقين ـ ولكل قاعدة شواذ ـ وبرغم قلة هؤلاء بالنسبة للتيار الأوسع والأثقل، فان صوتهم لم يضع وقد مارسوا كشفا نقديا طيبا للكثير من أعمال رفاقهم في البحث، وألقوا الضوء على الثغرات والمطبات التي وقعوا فيها .. وقد عرضنا لبعض مواقف هؤلاء : دينيه، وات، درمنغهم، ارنولد .. على الرغم من أن هؤلاء أنفسهم ماكانت رؤيتهم تصل أبدا درجة النقاء العلمي المطلوب، فهذا أمر يكاد يكون مستحيلا !!

* * *

ـ ٣ ـ

مع بداية القرن، ونجاح الثورة البلشفية في روسيا، بدأ يطل موقف جديد إزاء رسولنا عليه الصلاة والسلام، وتاريخنا الاسلامي بعامة، ينبثق عن التفسير المادي للتاريخ ويسعى إلى إخضاع حقائق السيرة لمقولاته الصارمة .. يفصلها على مساحات منهجه المرسوم سلفا. يقطع أوصالها لكي يرفض وينفي ويستبعد

ما لاينسجم ومطالب هذا المنهج، ويأخذ ويستبقيماينسجم وهذه المقولات .. وتحسب مايأخذ مما يدع فلا يعدو أن يكون واحدا من عشرة بحساب الأرقام .

وإذا كانت وقائع السيرة تتأبى على تحليلهم ومحاولاتهم القسرية، فإنهم يزدادون شططا في التقطيع والتمزيق وفي التفسير والتأويل ، حتى لقد وصل الأمر بهم إلى أن يبلغوا حد المجانية في التعليل والتحوير لتحقيق التطابق المرتجى بين الوقائع والفلسفة. الأمر الذي جعل أحدهم ينقض رأي الآخر وينحرف بتحليله في اتجاه نقيض تماما، على الرغم من أنهم تلامذة مدرسة واحدة، ورؤية مشتركة للتاريخ ولكن لابأس : فما داموا من المؤمنين بفلسفة النقيض فليتصد أحدهم للآخر، ولينقض بعضهم رأي الآخر، فلابد أنهم واصلون يوما موحدهم المرتجى .

لننظر على سبيل المثال إلى بعض ماقالوه، وهو كثير بصدد سيرة رسولنا صلى الله عليه وسلم .

« **لقد رأى بعضهم أن المجتمع العربي (في مكة والمدينة) شهد بداية تكوين مجتمع يمتلك الرقيق** . بينما يرى (بيجولفسكايا) أن القرآن يشعر بتركز مرحلة ملكية الرقيق ويذهب مع (بلاييف) إلى أن المرحلة الاقطاعية هي من آثار اتصال العرب بالشعوب الأخرى . هذا ويرى آخرون أن المجتمع الاقطاعي بدأ بالتكون فعلا، ويتبع هذا قلق في التفسير **فمنهم من يرى أن الاسلام يلائم مصالح الطبقات المستغلة الجديدة من ملاك وارستقراطية الاقطاع مثل (كليموفيج) ومنهم من يراه في مصلحة ارستقراطية الرقيق** فقط. في حين أن البعض مثل (بلاييف) يرى أن الاسلام المتمثل بالقرآن لايلائم **المصالح السياسية والاجتماعية للطبقات الحاكمة، فلجأ أصحابه الى الوضع في الحديث لتسويغ الاستغلال الطبقي الجديد** .

« وفي حين أن بعضهم يقول إن الاستقراطية وحدت القبائل العربية لتحقيق اغراضها يقول غيرهم إن القبائل كانت تتوثب للوحدة فجاء الاسلام موحدا يعبر عن ذلك التوثب » .

« ويضطرب الموقف من منشأ الاسلام ذاته، فبينما يدعي (كليموفيج) **أن محمدا صلى الله عليه وسلم واحدا من عدة أنبياء ظهروا وبشروا بالتوحيد وأرادوا توحيد القبائل . يذهب (تولستوف) إلى نفي وجود النبي العربي عليه الصلاة والسلام**. ويعدّه شخصية أسطورية. وبينما يعترف البعض بظهور الاسلام يذهب (كليموفيج) إلى **أن جزءا كبيرا منه ظهر فيما بعد**، في مصلحة الاقطاعيين، ونسب أصله إلى فعاليات معجزة لمحمد، وتجاوز (تولستوف) **إلى أن الاسلام نشأ من أسطورة** صنعت في فترة الخلافة لمصلحة الطبقة الحاكمة، وهي أسطورة مستمدة من اعتقادات سابقة تسمى الحنفية .»[٤٥] .

ألا يقترب هذا من أن يكون دينا جديدا، لايقل عن النصرانية ـ يومها ـ حقدا على الاسلام وكراهية لنبيه عليه الصلاة والسلام، وبعدا عن المنهجية في التعامل مع الوقائع والأحداث؟. وأتباع المدرسة المادية **أليسوا هم رهبانا جددا في موقفهم من رسولنا عليه الصلاة والسلام وتاريخنا**، غيروا أزياءهم ولكنهم ظلوا من داخل نفوسهم رهبانا **ينتمـون للكهنوت المادي الجديد** الذي ماكان تدخينه على الرؤية النقية إزاء سيرة رسـولنـا عليـه الصلاة والسلام بأقل كثافة من الدخان الذي أثاره رجال النصرانية الأوائل ؟. هذا أحد أبناء الكنيسة المادية: بندلي جوزي[٤٦] يقول محللا بعض مواقف رسولنا عليه الصلاة والسلام « إن سياسة النبي مع المكيين قد تغيرت كثيرا في المدينة تحت تأثير عوامل جديدة ولأسباب عديدة أوجدتها الظروف وأدى إليها الاختيار وحب النبي لوطنه الأصلي وأهله وذويه إلى غير ذلك من الانفعالات النفسية والعوامل السياسية التي ظهرت بعد موقعتي بدر وأحد وحصار المدينة، وكان من نتائجها أن النبي أخذ يلطف من سياسته نحو إخوانه المكيين. كما أن أصحاب السلطة في مكة رأوا ـ بعد ماأصابهم في موقعة بدر وبعد مالحق بتجارتهم من الخسائر ـ **أن يتساهلوا في أمور كثيرة مع النبي على شروط تضمن بقاء الكعبة والحج وعكاظ على ماكانت عليه قبل الاسلام** . وأن يشملهم بالعفو ويشركهم في عمله الجديد الذي أخذوا يتوقعون منه خيرا . وربما كان من شروط التفاهم[٤٧] أن يبقى النبي في المدينة وألّا يتعرض في كلامه لأمورهم المالية . فكانت الحديبية وسياسة (تأليف القلوب) أو بعبارة أخرى **سياسة التسامح والتساهل المتبادل** (Compromis) فصار الناس (يدخلون في دين الله أفواجا) لا عن اعتقاد بصحة الدين الجديد الذي لم يكونوا يعرفون عنه إلا الشيء القليل، **بل عن رغبة في التقرب من أصحاب السلطة الجدد وحفظا لمراكزهم القديمة وثروتهم المجموعة في أجيال** . **يخيل لي** ـ يقول جوزى ـ أن من جملة الشروط التي اتفق عليها الطرفان في الحديبية ـ أو في زمان أو مكان آخرين ـ أن يكف النبي عن الطعن في الملأ المكي . **وألّا يحرض صعاليك العاصمة الحجازية وأرقاءها عليه**، وهذا على مايظهر لي أحد أهم أسباب خلو السور المدنية ولاسيما تلك التي نزلت في الدور الأخير من العبارات القارصة والطعن في سكان مكة .[٤٨] وهناك سبب آخر لايقل خطورة عن الذي ذكرناه الآن وهو أن حالة النبي الاجتماعية في المدينة تغيرت ـ كما هو معلوم ـ تغيرا ظاهرا أدى إلى تغيير نفسيته. فكان من نتائج هذا التغيير ومن الأسباب التي ذكرنا بعضها وغيرها مما لم نذكر(؟) أن بعض إصلاحات النبي الاجتماعية والدينية جاءت مبتورة وفيها شيء مما يدعوه الأوربيون: التساهل »[٤٩]

ويمضي بندلي جوزى إلى القول « بأن الدور المكي كان دور تمهيد واستعداد، دور بث دعوة جديدة بين طبقات الأمة ودور حرب ونزاع كلامي بين رجل ثابت في مبادئه مخلص في عمله وبين طبقة من الناس شعرت بالخطر على ثروتها وزعامتها في البلاد

فهبت تقاوم ذلك الرجل وتناوئه .. دور جهود وأحلام لو تحققت كلها لقلبت البلاد رأسا على عقب، ماأجمل هذا الدور وما أعظمه وما أحلى تلك الأحلام والمساعي التي بذلت في تحقيقها، وأما الدور الثاني فكان دور عمل وتنظيم ودور حروب وافتتاحات ودور سياسة ومكاشفات أدت إلى تساهل من الطرفين ومعنى التساهل في مثل هذه الثورات الاجتماعية هو التنازل عن بعض مطالب أو مبادىء أو التلطف في الطلب. والرجوع عن بعض الأفكار. أو وضعها في قالب يرضاه الفريقان وهذا ماكان من أمر النبي العربي ورئيس جمهورية مكة (أبي سفيان) الخبير المحنك الذي كان يتكلم بلسان الملأ المكي، هذا يعترف بسيادة النبي الروحية والعالمية ويهجر الأوثان ويؤدي الزكاة ويقيم الصلاة، وذاك يتعهد أن تبقى مكة مركز البلاد العربية الديني وأن يجعل لأعيان مكة وقادة أفكارها حظا في ادارة المملكة أو الجمهورية الروحية الجديدة وأن يتركهم وشأنهم يتاجرون ويعيشون كما يشاؤون . أما الفريق الثالث، أي الفقراء، وهو الطرف الذي استعرت الحرب لأجله وظهرت الدعوة لتحسين أحواله فقد أرضوه في بادىء الأمر بشيء من الصدقات والزكاة ثم نسوه أو تناسوه بعد وفاة النبي وخلفائه الأولين، فرجع إلى حالته الأولى بل إلى ماهو أسوأ منها » .(٥٠)

ويقول في مكان آخر « لاشك أن النبي العربي **لم يقصد بأقواله وأفعاله في مكة والمدينة إلى أن يستأصل أسباب الشر الاجتماعي ويقتل جميع جراثيمه**، كما يحاول أن يفعل اليوم جماعة الاشتراكيين على اختلاف أسمائهم ونزعاتهم، بل كانت غايته الكبرى أن يخفف من وطأة تلك الأمراض على بعض طبقات الناس ممن خلقوا بعد قسمة الأرزاق أو وقعوا في الفقر والرق لأسباب لم يقو على مقاومتها . وإلا فلو أراد أن يقتل جراثيم الأمراض الاجتماعية كلها لكان لجأ بعد أن أصبح صاحب الأمر والنهي في جزيرة العرب إلى وسائل غير تلك التي ذكرناها .

« وما مثل النبي من هذا الوجه إلا مثل سائر الأنبياء الذين سبقوه أي أنه فضل استعمال الوسائل الأدبية ـ إلا فيما ندر من الظروف ـ على غيرها من الطرق التي لجأ اليها في عصرنا بعض مصلحي وسياسيي أوربا **كلينين وموسوليني وغيرهما .. وعليه يمكننا أن نقول إن محمدا أجاد في وصف الأمراض الاجتماعية العربية وتعدادها أكثر منه في علاجها واستئصال جراثيمها** » .(٥١)

وغير (بندلي جوزي) كثيرون .. وهم للأسف ـ قد ازدادوا عددا مع الأيام وكثر من سوادهم تلامذتهم المنتشرون ها هنا في الشرق بين ظهرانينا **على الرغم من أنهم محسوبون ـ ظاهرا على ديننا وعقيدتنا، ولكنها** (موضة) منهجية إذا صح التعبير وتؤول إلى انحسار كما انحسرت من قبلها مدارس ومناهج وآراء وأفكار وفلسفات كانت قد سيطرت على المؤسسة والشارع في بلادنا تقليدا لهذا الفكر الدخيل أو ذاك، وتمسحا

بهذا المنهج الوافد أو ذاك ولكنها لهجانتها وغربتها عن الأرض التي تحركت فيها سرعان ماذبلت وتيبست وعصفت بها رياح الزمن .. والذي يتبقى أبدا هو المنهج الأصيل .. الابن الشرعي للتاريخ الاسلامي والأرض المسلمة ..

وها نحن نشهد تكسر الموجة الجديدة وتحول دعاتها أنفسهم إلى مواقف أكثر موضوعية واعتدالا بعد أن رأوا خطر ماكانوا فيه .

* * *

والذي يتبقى، بعد هذا كله، بعد موجات الرهبان والمستشرقين والماديين .. بعد غبارهم الذي أثاروه ودخانهم الذي حجبوا به الرؤية الصافية .. الذي يتبقى **هو وقائع السيرة نفسها كما تكونت** يومها في الزمن والمكان .. ويتبقى .. الشخصية الفذة لصانع هذه الوقائع وقائدها في الزمن والمكان ... رسول اختارته عناية الله لقيادة البشرية صوب الغد المرتجى .. ومع الرسول عليه الصلاة والسلام جيل من الرواد، حملوا شرف الانتماء واستجابوا للتحديات وقدروا على أن يطووها بما يشبه الإعجاز، فليست مناهج الرهبانية النصرانية والعلمانية الاستشراقية والمادية التاريخية بقادرة على إدراك البعد الحقيقي لهذا العصر الذي غيّر مجرى التأريخ .

كما أنهم ليسوا بقادرين على طمسه وتزييفه .

والذي يدرك هذا البعد ويستعيد جوهره النقي .. هم أبناء الاسلام وحدهم .. وليس غيرهم أبدا من يقدر على حمل الأمانة وأداء الدور .

*

(محمد في مكة)

(أ)

النزعة الشكية والافتراض والنفي الكيفي

يبدو (مونتغمري وات)، على مستوى تقنية البحث، متفوقا بمعنى الكلمة، وهو يمتلك أداة البحث ومستلزماته ويعتمد أسلوبا نقديا مقارنا يثير الاعجاب، وقد تمكن بواسطته من تحقيق عدد من النتائج القيمة على مستوى السيرة . **وإن كان يلح أحيانا في نزعته النقدية**، كما سنرى، الأمر الذي قاده كما قاد عددا من رفاقه وأسلافه إلى تنفيذ عملية (نفي) واسع النطاق لمساحات من حقائق السيرة المتعارف عليها .

أما في الدائرة الثانية، دائرة (الموضوعية) التي قال الرجل بأنه سيلتزمها في بحثه، فإنه لم يستطع أن يتحرر بالكلية من الضغوط المضادة وعوامل الشد اللامنهجية على الرغم من أن ثمة مايميزه في عصر المذهبية التاريخية ويحسب لصالحه : إنه لايفترض، أو يعتنق، رؤية محددة سلفا، ويأتي إلى التاريخ لكي يعيد تركيبه وفق رؤيته تلك، ويعالج وقائعه بما يجعلها تنسجم، قسرا، مع مقولات المذهب، ويفصل ويقص ويمط الجزئيات التاريخية لكي تكون على (قدّ) القالب المصنوع سلفا .. وينتقي ويتقبل كل مايتناغم مع قناعاته هذه، وما لايكون كذلك يعزل ويستعبد .

إن الرجل يعتمد منهجا مغايرا هو أقرب إلى الموضوعية .. إنه يسعى لأن يبدأ حركته مع الوقائع التاريخية، دون أي افتراض مسبق، ثم تجيء استنتاجاته وتنظيراته مستمدة مما تقوله الوقائع نفسها ومما تتمخض عنه مكوناتها الأساسية وعلاقاتها المتشابكة .

لكننا، مع ذلك يجب ألا نذهب في حسن الظن إلى المدى .. لأن الرجل بسبب من الحاحه على التجريب في ميدان الوقائع يرغمها ـ أحيانا ـ على أن تتكلم، على أن تقول أي شيء، حتى ولو كان مناقضا للتيار الأوسع والأعمق لحركة العصر الذي تتدفق عبر تلك الجزئيات التاريخية .

ويقينا، **فإن الكثير من استنتاجات (وات)**، بإحالتها على الأرضية التاريخية الشاملة التي تنتمي اليها الوقائع التي شكلت الاستنتاج ، **سوف ترتطم بالكثير من المسلمات والبداهات** !!

ولانريد أن نواصل اتهام الرجل بهذه الخطيئة أو تلك فنقع في مظنة المبالغة والهوى .. والأحكام المسبقة .. ولكننا، بدلا من ذلك، سنسعى الى اختبار نتائج دراساته لنعرف ما إذا كانت قد تضمنت واحدا أو أكثر من الأخطاء المنهجية التي مارسها معظم المستشرقين في حقل السيرة .. وحينذاك فقط يمكن أن يكون الحكم أقرب إلى الصواب ..

وسيحاول البحث أن يتجنب الدخول ـ قدر الامكان ـ في مناقشة التفاصيل والجزئيات، أو حتى الرد أو المناقشة المتوازية مع كل مقولة قد تتضمن خطأ ما .. إنما

ينصب الاهتمام على تحديد الجذور المنهجية وتنفيذها على الموضوع من قبل (وات) .. وقد لايستلزم كل شاهد مناقشة أو رداً مادام أن مهمة هذا البحث ليس دراسة حقائق السيرة وإنما مناهج التعامل معها .[٥٢]

إن بمقدور المرء أن يتلمس عبر قراءته لكتاب (محمد في مكة) اثنتين من تلك الثغرات المنهجية التي تتردد في معطيات المستشرقين .. تتمثل أولاهما في ذلك الانسياق وراء النزعة النقدية التي تبلغ على أيدي بعضهم حد النفي الكيفي للروايات أو إثارة الشكوك حول صحتها .. وتتمثل ثانيتهما في إسقاط الرؤية والمواضعات المعاصرة، ذات الطابع النسبي، على الوقائع التاريخية الماضية، ومحاولة تحكيم المنطق الوضعي واعتماده في تحليل مكونات تلك الوقائع، وارتباطها وتفحص طبيعة نسيجها .

وثمة مأخذ آخر أقل ترددا في كتاب (وات) يقوم على فكرة رد بعض وقائع السيرة إلى أصول دينية سابقة، يهودية ونصرانية ، فلنبدأ بالمسألة الأولى : المبالغة في النقد والنفي الكيفي واثارة الشكوك واعتماد الضعيف الشاذ ...

* * *

ـ ١ ـ

بعد استعراض أهم أحداث السيرة بين ميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم وزواجه بخديجة رضي الله عنها وتحليلها، يقول (وات) « تلك هي الوقائع التي تهيمن على حياة محمد قبل زواجه ، من وجهة نظر المؤرخ بعض هذه الوقائع موضع جدل. وهناك مع ذلك عدد كبير من الروايات التي يمكن تسميتها « بذات الطابع الفقهي »، ولاشك أنها ليست حقيقة بالمعنى الواقعي للمؤرخ لأنها تحاول وصف وقائع يمكن نسبتها لفترات لاحقة من حياة محمد . ولكنها تعني مع ذلك مغزى محمد بالنسبة للمسلمين المؤمنين، فهي بذلك حقيقة بالنسبة إليهم. وتكون ملحقا مناسبا لحياة نبيهم. وربما يمكن اعتبارها كتعبير (لمن كان له عيون ترى) فرأى لو كان شاهدا لها، ويكفي أن نذكر أشهر هذه القصص كما يرويها ابن اسحق »[٥٣]

ويورد وات نص روايتي (الملكين) و (بحيرى الراهب) كما يرويها ابن اسحاق ثم يعقب عليهما بأن القارىء يجد نفسه إزاء أرضية مهزوزة لوقائع هذا المدى الزمني الذي يبلغ ربع القرن بين الميلاد والزواج ..

- **أولا** : لأن بعض هذه الوقائع موضع جدل .
- **ثانيا** : لأن هناك عددا كبيرا من الروايات يمكن تسميتها بذات الطابع الفقهي وهي ليست حقيقية بالمعنى الواقعي للمؤرخ، وإنما هي حقيقية فقط بالنسبة للمسلمين !!

● **ثالثا** : لأن بعض الوقائع يمكن نسبتها لفترات لاحقة من حياة محمد صلى الله عليه وسلم ولكنها سحبت إلى الوراء ..

وإذا كانت قصة (بحيرى الراهب) موضع جدل، وقد تتعرض للاهتزاز أمام النقد[٥٤] فإن حادثة شق الصدر تستعصي على النفي لا لأن مسلما[٥٥] وأحمد[٥٦] أخرجاها فحسب ـ فضلا عن ابن هشام[٥٧] وابن سعد[٥٨] والبلاذري[٥٩] وغيرهم من المؤرخين الأوائل ـ ولكن لكونها واقعة ترتبط بنسيج الظاهرة النبوية ذات الأصول الغيبية التي يصعب التعامل معها في إطار التحليل العقلي للمنظور التاريخي .. وهاهنا، فإن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم يلتقي في نسيجها : المغيب بالمنظور ويتداخل تداخل السدى باللحمة .. ونحن إما أن نقبل هذا البعد الذي يجعل من محمد عليه الصلاة والسلام (نبيا) ويرتب نتائج النبوة على أسبابها في التكوين النفسي واما أن نرفضه من الأساس وحينذاك يمكن حتى لظاهرة (الوحي) أن تستحيل إلى فعل منظور، وإلا الحقت « بالروايات ذات الطابع الفقهي التي هي ليست حقيقية بالمعنى الواقعي للمؤرخ وانما هي حقيقية بالنسبة للمسلمين » ..

ولن يستطيع أحد بعد تجريد الواقعة التاريخية من بعدها الواقعي الحقيقي، إلا أن يعتبرها غير تاريخية على الاطلاق !!

حتى إذا ماتزوج محمد صلى الله عليه وسلم وأنجبت زوجته خديجة رضي الله عنها أولادهما السبعة المعروفين فإننا نجد أنفسنا أمام هذه الفرضية التي يطرحها (وات): إذا كانت خديجة قد أنجبت ولدا في كل سنة «فإنها تكون في الثامنة والأربعين من عمرها عند ولادة الأخير، وليس هذا مستحيلا ولكنه غريب يثير التعليق، وهو من الأمور القابلة لأن تصبح فيما بعد معجزة»[٦٠]

والمسألة في أساسها لاتقتضي هذا التعقيد، فإن خديجة رضي الله عنها قد تكون أقل من الأربعين عمرا لدى زواجها، وقد تكون ـ فعلا ـ في الأربعين لأن الانجاب حتى الخمسين ليس مستحيلا .. لكن (وات) يبني على هذه المسألة موقفا وهو : « إننا لانعثر على أي تعليق بهذا الصدد في كل صفحات ابن هشام وابن سعد والطبري »[٦١] فكأن هؤلاء المؤرخين لايملكون أي حس نقدي، كما أنه يلمح بموقف آخر : ان هذا من الأمور القابلة لأن تصبح فيما بعد معجزة، وبالتالي فإن أتباع الرسول، أو الأجيال المسلمة عموما، تملك الاستعداد السهل لتحويل كل ظاهرة بعيدة عن المألوف، بدرجة أو أخرى، الى معجزة !!

عند بدء الدعوة يطرح (وات) هذا (المانشيت) العريض « يوجد كثير من عدم الاطمئنان حول الظروف التي صحبت دعوة محمد، ومن الممكن إذا محصنا أقدم

الروايات أن ننتهي الى رسم صورة عامة جديرة بالثقة، وان كانت مختلف التفاصيل ولاسيما التواريخ غير أكيدة »[٦٢]

لابأس .. فما دام الرجل يشير إلى إمكانية رسم صورة عامة جديرة بالثقة، فإننا يمكن أن نتقبل مبدئيا شكوكه حول « الظروف التي صحبت الدعوة » و«التفاصيل» و «التواريخ» .

ولكن هل نجح (وات) في بناء هذه الصورة الجديرة بالثقة ؟!

يمكن أن تكون المسألة نسبية، فهو بالمقارنة مع غيره من المستشرقين الذين درسوا السيرة يعدّ ـ ولاشك ـ أقدرهم على النجاح في هذه المهمة .. ولكنه بالنسبة للنظر الاسلامي، الأكثر أصالة واتساعا، لواقعة السيرة **يبدو أسير حشد من الشكوك،** وتخرج الصورة من بين يديه وقد أزيل منها الكثير من مكوناتها الحقيقية الواقعية، وأضيف إليها ـ في الوقت نفسه ـ بعض مالم يكن فيها أساسا !!

في قضية (الوحي) ـ على سبيل المثال ـ « تعترضنا ـ يقول وات ـ صعوبة صغيرة فيما يتعلق بالتواريخ فالكلمات التي تختتم أول مانزل من الوحي (علَّم بالقلم. علَّم الإنسان مالم يَعلم) هي من الوحي السابق. ويفسر المسلمون القول السابق بأنه يعني (علم استعمال القلم) وليس لهذا من فائدة إذا كان محمد لايعرف القراءة والكتابة، ويبدو (ورقة بن نوفل) من بين الذين إتّصل بهم محمد لسبب معرفته بكتب المسيحية المقدسة. ولاشك أن المقطع القرآني حين ردده محمد قد ذكره بما هو مدين به لورقة .

« ومن المغري(!!) أن نفكر بأن هذا كان نتيجة لملاحظة ورقة بصدد الناموس ولكن هذا يتطلب وحيا سابقا على مقطع (اقرأ) ليغذي تلك الملاحظة. **ولهذا من الأفضل الافتراض بأن محمدا كان قد عقد صلات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر وتعلم أشياء كثيرة،** وقد تأثرت التعاليم الاسلامية اللاحقة كثيرا بأفكار ورقة وهذا مايعود بنا إلى طرح مشكلة العلاقة بين الوحي الذي نزل على محمد والوحي السابق له » .[٦٣]

وسنعرض فيما بعد لمسألة الأخذ عن ورقة وتأثر التعاليم الاسلامية اللاحقة « كثيرا » بأفكاره !!

ولكننا نود أن نشير هنا إلى دوامة (الشك) التي يثيرها (وات) في لحظات (الوحي) الأولى .. إن المسألة واضحة، وقد جرت بالشكل المعروف التالي الذي تحدثنا به عائشة رضي الله عنها « .. حبب اليه ـ صلى الله عليه وسلم ـ الخلاء فكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه، (يتعبد الليالي ذوات العدد) قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع الى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال :

اقرأ قال ماأنا بقارىء، قال فأخذني فغطني[٦٤] حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال : اقرأ، فقلت ماأنا بقارىء، فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال : اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الانسان من علق . اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم[٦٥] يرجف فؤاده فدخل على خديجة بنت خويلد، فقال : زملوني زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر : لقد خشيت على نفسي. فقالت خديجة : كلا والله مايخزيك الله أبدا، إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ابن عم خديجة، وكان امرءا قد تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني من الانجيل ماشاء الله أن يكتب وكان شيخاً كبيرا قد عمي فقالت خديجة : ياابن عم اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة: ياابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر مارأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزّل الله على موسى، يا ليتني فيها جذعا، ليتني اكون حيا، إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أو مخرجي هم؟ قال نعم:، لم يأت رجل قط بمثل ماجئت به إلاَّ عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصرا مؤزرا، ثم لم ينشب ورقة ان توفي وفتر الوحي »[٦٦]

فأي وحي سابق هذا؟ وأية صلات مبكرة ومستمرة مع (ورقة)؟ إن (وات) إذ يهدم جوانب من واقعة الوحي الأولى، مما أجمع عليه المؤرخون والمحدثون، يعود فيفترض جوانب أخرى مما لم يشر إليه مؤرخ أو محدث، ثم هو يكشف عن انسياقه وراء منهجه النقدي المتشكك بعبارة « من المغري أن نفكر » .. كما أنه يمارس نوعا من المبالغة، أو التعميم، في عبارة « وقد تأثرت التعاليم !الاسلامية اللاحقة كثيرا بأفكار (ورقة) .. » دون أن يبين مواطن هذا التأثير أو أدلته على وجه التحديد .

* * *

ـ ٢ ـ

وقد يتمخض الشك في الرواية لدى (وات) من خلال المعطيات الزمنية التالية التي تحدث نوعا من الاتفاق العرضي بين تفاصيل الرواية وبين ماحدث فيها بعد، وقد يطاح بالرواية نتيجة هذا الاتفاق الذي يرى فيه (وات) قصدا متعمدا لتحقيق مصلحة، أو تمجيد شخصية، أو تنفيذ دعاية لهذه الشخصية أو تلك .

فمثلا « لما كان النبل يقوم مبدئيا في الاسلام على الاخلاص لقضية الأمة الاسلامية، فقد استغل المسلمون حقوق أجدادهم في النبل والكرامة. ولهذا يجب معالجة أخبار المسلمين الأول بحذر. فاذا ماوجدنا أن أحفاد شخص ما أو المعجبين به

يعلنون أنه كان بين المسلمين العشرة الأوائل، فمن الحذر الافتراض أنه كان على الأغلب الخامس والثلاثين بينهم »(٦٧) ومثلا قول الطبري « إنه بعد هؤلاء الثلاثة الذين كانوا أول من انتمى للاسلام، يأتي عدد مهم من المسلمين الذين جاء بهم أبوبكر، « موضع شك. لأن هؤلاء الرجال المذكورين هم في الحقيقة الخمسة الذين أصبحوا القادة مع علي حين وفاة عمر، فقد عينهم لتأمين انتخاب الخليفة (في مسألة الستة الشورى المعروفة). وإن من الصعب القول بأن هؤلاء الخمسة أنفسهم قد جاءوا معا إلى محمد قبل عشرين سنة عند بدء الاسلام. وأسماؤهم هي : عثمان بن عفان، الزبير بن العوام، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص، طلحة بن عبيد الله »(٦٨) .

ألا يجوز أن يكون اختيار عمر رضي الله عنه لهؤلاء الرجال الستة، كي ينتخبوا من بينهم الخليفة التالي، كونهم أول من أسلم بعد أبي بكر نفسه، فاكتسبوا بذلك ليس مكانة في قلوب المسلمين وشرفا في الاسلام فحسب، ولكن خبرة وإدراكا تمكنانهم من قيادة دولة أصبحت تمد ظلها على مساحات واسعة من العالم القديم .. أيكفي هذا التطابق الذي ربما يكون متعمدا، لكي نضع الرواية وشبيهاتها موضع الشك، ونضحي بها ؟

عبر هذا السياق من الشك أو النفي، يمكن أن نجد افتراضات أخرى يطرحها (وات) يشكك من خلالها، أو ينفي، روايات ووقائع (قبلية) أعتقد أن ذكرها أوتدوينها فيما بعد يحقق مصلحة أو سمعة أو دعاية مالهذه الفئة أو تلك ولهذه الأسرة أو تلك ..

فمثلا يمكن «أن نفترض أن حماية مطعم بن عدي، زعيم بني نوفل، لمحمد، إثر عودته من الطائف، كان ببعض الشروط، وان نجد حديثا عن ذلك في المصادر وليس ذلك مدهشا لأن هذه القصة تروى لتمجيد نوفل، ثم اهملت فيما بعد لأنها تسيء لبني هاشم، ولهذا لايذكرها ابن اسحق (بينما يدخلها ابن هشام)!! »(٦٩) ومثلا « ان عروة كان ينتمي لبيئة سياسة في الدولة الاسلامية وهي الحزب الحاكم أيام محمد والمؤلف من الثلاثي أبي بكر، عمر، وأبي عبيدة(!!) ثم حزب عائشة، طلحة والزبير، الذي عارض عليا سنة ٣٦هـ ومعاوية معا، ثم الحزب المسؤول عن الثورة ضد الأمويين من سنة ٦٢ ـ ٧٢ هـ (وليست هذه الجماعات متماثلة بل يوجد بينها نوع من الاستمرار) وليس من المستغرب اذن ان نجد بين المواد التي رواها عروة عناصر تجعل قبائل أمية هي المسؤولة عن معارضة محمد وأبي بكر وتظهرها بمظهر سيىء، ومن ذلك شكاوي محمد من مسلك بني عبد مناف نحوه، وقوائم المعارضين وفظاظة أبي جهل ولجاجته للقتال» (٧٠) . ومثلا « يجب أن نتذكر أن هناك من حاول التقليل من أهمية الانتصارات الأولية التي حازها محمد (في المرحلة المكية) لأن أحفاده الذين تبعوه لفترة من الزمن ثم تركوه كانوا لايودون أن تذكر هذه الأمور »(٧١)

ومثلا « يهمنا أن نذكر أن عروة (الاخباري المعروف) كان ينتمي لعائلة الزبير المعادية حينئذ لعائلة أمية وان روايته العائلية تسعى للمبالغة في الاضطهاد وتأثيره على مجرى الحوادث ، اعتمادا على أن قبيلة أمية كانت إلى جانب المعارضة لمحمد » .[٧٢] وسنتكلم عن موقف (وات) من مسألة الاضطهاد القرشي بعد قليل، والمهم انه ليس عروة وحده الذي تحدث عن وقائع الاضطهاد لكي نشكك في كونها مبالغا فيها نكاية ببني أمية، وإنما غيره من الاخباريين والمؤرخين الذين لم تكن لهم صلة مباشرة بهذه العائلة أو تلك !!

ودور العباس عم النبي صلى الله عليه وسلم في بيعة العقبة الكبرى معروف كما أن دوره في فتح مكة ـ أيضا ـ معروف .

ومعـروف أيضا أنه لم يقف يوما بمواجهة الدعوة ، أو يلحق بها المتاعب، على الرغم من وثنيته، خلافا لما صدر عن أخيه أبي لهب ، حتى ليمكن اعتبار العباس أحد مستشاري الرسول صلى الله عليه وسلم وحماته أسوة بعمه المتوفى أبي طالب ولاندري مدى صحة الرواية التي تقول أنه أسلم في فترة مبكرة وانه اختار أن يظل في مكة لتأدية مهامه في خدمة الدعوة من هناك مستندا إلى مكانته العائلية .

ومهمـا يكن من أمر فإن (وات) يرى أن ينفي وجوده في بيعة العقبة بالصيغة القاطعة التالية « يجب رفض الحادث الذي وقع للعباس على أنه اختراع لاحق لاخفاء المعاملة المشينة التي لحقت بمحمد على يد بني هاشم في ذلك الوقت . كان محمد عند عودته من الطائف في حماية سيد قبيلة نوفل، أما القول بصحة الحادث لأن العباس يتكلم فيه ككافر فلا أساس له »[٧٣]. ويمضي (وات) إلى الاستنتاج التالي « كان الشرك في نظر المعارضين (في نهاية القرن الأول الاسلامي) أقل من العار، أما الرواية المنسوبة لوهب بن منبه والتي حفظت على ورق البردى فهي تميل إلى تأكيد الرأي الذي تقدمنا به سابقا . يمدح العباس محمدا في هذه الرواية . ثم يأذن محمد لأحد المدنيين بالرد على العباس ومؤاخذاته مظهرا له أنهم يحسنون الظن بمحمد أكثر منه، ونشعر اننا أمام رد على دعاية العباسيين. والافتراض الذي يبعث على الرضا هو أن زيارة العباس للعقبة اختراع محض استخدمته الدعاية العباسية »[٧٤]

* * *

ـ ٣ ـ

ومسألة اضطهاد الزعامة الوثنية للمسلمين معروفة تماما .. ومتواترة إلى الحد الذي تغدو معه محاولة إثباتها عملا لامسوّغ له ..

لكن وات يشك في أنها كانت بالعنف الذي تشير إليه المصادر، وينفي أن تكون (بالشدة) التي يعرفها الناس جيلا بعد جيل .. ويثير الشك حول مايعدّه مبالغة في تصوير الموقف .. ويسعى لوضع لمساته على الوقائع كي تميل أكثر الى الاعتدال ! فهو يقول « لاشك أن المصادر حين تتحدث عن فتنة المسلمين إنما **تشير لمثل أعمال أبي جهل،** وهي ليست مع ذلك فتنة قاسية . يتأكد ذلك إذا مافحصنا بدقة سير ابن هشام والطبري وابن سعد، لأن مايذكر فيها يتحدث بلاشك عن افظع الشواهد . وكل شيء يدعو إلى اقناعنا بأن الاضطهاد كان خفيفا . ومن الممكن أن المبالغة في الاضطهاد نشأت من محاولة نفي تهمة الارتداد عن الدين عن شخص من الأشخاص . وتشهد الوثائق التي لدينا على مختلف مظاهر المعارضة المذكورة عن ابن اسحق فقد شتم محمد وتعرض لاهانات بسيطة كأن تجمع أوساخ جيرانه أمام منزله، وربما زاد الازعاج بعد وفاة أبي طالب. ومن الممكن أن يكون انخفاض رأسمال أبي بكر من ٤٠٠٠٠ درهم إلى ٥٠٠٠ بين اعتناق الاسلام والهجرة سببه الضغط الاقتصادي الذي كان يلوح به أبوجهل وليس شراء العبيد كما يقول ابن سعد لأن ثمن العبد لم يكن يتجاوز الـ ٤٠٠ درهم تقريبا . وأشهر الأمثلة على التعذيب الجسدي مانزل بالعبيد كبلال وعامر بن فهيرة، كذلك رفض العاص بن وائل ان يسدد دينا للخباب بن الأرت، ويمكن أن نذكر نوعا رابعا من الاضطهاد وهو الضغط الذي يقوم به الآباء والأعمام والأخوة على أفراد عائلاتهم أو قبائلهم »[٧٥]

ويخلص (وات) إلى النتيجة التالية « كان اضطهاد المسلمين إذن خفيفا ، لأن نظام الحماية في مكة ـ حماية القبائل لأفرادها ـ كان يمنع من أن يؤذى المسلم على يد فرد من قبيلة أخرى حتى ولو كانت قبيلة المسلم لاتميل إلى الاسلام، لأن الامتناع عن نصرة العشيرة في نزاعه مع الآخر يعدّ مساسا بشرف القبيلة ولهذا اقتصر الاضطهاد على :

١ ـ حالات لاتمسّ علاقات القبائل حين يكون المضطهدون في القبيلة نفسها أو حين تكون الضحية لاتحميها أية قبيلة .
٢ ـ أعمال غير مذكورة في شريعة الشرف التقليدية كالاجراءات الاقتصادية والشتائم اللفظية التي لاتمس إلا الفرد وليس القبيلة .

وقد كان هذا الاضطهاد المحدود كافيا لتنشيط الاسلام الوليد ولكنه لم يستطع ردّ أي مؤمن عن دينه[٧٦] .

والحديث عن عنف الاضطهاد يطول، ولن يتسع المجال سوى لطرح إشارات فحسب عن بعض ماكان يجري بين المسلمين وخصومهم يتبين من خلالها أن الاضطهاد لم يكن (خفيفا) كما ذهب (وات) ..

كانت كل قبيلة تثب على من فيها من المسلمين، أحرارا وعبيدا، فتحبسهم وتعذبهم بالضرب والجوع والعطش وبرمضاء مكة إذا اشتد الحرّ، فمنهم من يفتن من شدة البلاء الذي ينصب عليه ومنهم من يصلب لهم ويعصمه الله منهم . وقد روى مجاهد أن المستضعفين من المسلمين ألبسوا دروع الحديد وصبروا في الشمس حتى بلغ الجهد منهم . (٧٧)

وكان بنو مخزوم يخرجون بعمار بن ياسر وبأبيه وأمه ، إذا حميت الظهيرة، يعذبونهم في رمضاء مكة، فيمر بهم الرسول صلى الله عليه وسلم فيقول : صبرا آل ياسر موعدكم الجنة !! وقتلت أمه وهي تأبى إلاّ الإسلام، ويقال بأنها أغلظت لأبي جهل في القول فطعنها في بطنها .. وكان عمار يعذب حتى لايدري مايقول(٧٨) . وجيء بخباب بن الأرت فجعلوا يلصقون ظهره بالأرض على الرضف حتى ذهب ماء متنه ويقول خباب نفسه : لقد رأيتني يوما وقد أوقدوا لي نارا ثم سلقوني فيها، ثم وضع رجل رجله على صدري فما أتيت الأرض إلا بظهري، ولولا أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (لايتمنين أحدكم الموت) لتمنيته !!(٧٩)

* * *

وقد بلغ من شدة الاضطهاد أن بعض المسلمين قد تضعضعوا أمام المحنة ولم يطيقوا تحمل الأذى والاضطهاد، وأنهم أبدوا شكهم في نصر الله الموعود للمسلمين فنزلت الآيات ١١ ـ ١٥ من سورة الحج تحمل على هذا النوع من الناس بأسلوب عام حملة لاذعة .. (ومن الناس من يعبد الله على حرف، فإن أصابه خير اطمأن به ، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة، ذلك هو الخسران المبين ..) (٨٠)

عن سعيد بن جبير قال : **قلت لعبد الله بن عباس : أكان المشركون يبلغون من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من العذاب مايعذرون به في ترك دينهم ؟ قال نعم : والله، إن كانوا ليضربون أحدهم ويجيعونه ويعطشونه مايقدر أن يستوي جالسا من شدة الضرب الذي نزل به**(٨١) .

ولعل (وات) كان يمهد بوجهة نظره تلك (النفي) آخر لواحدة من وقائع السيرة المكية المعروفة تماما : إن هجرة المسلمين إلى الحبشة كانت بسبب الاضطهاد .. لكي يطرح بدلا من ذلك شكه في هذا السبب ويقدم بديلا عنه : محاولة الرسول صلى الله عليه وسلم تفادي انشقاق كاد يقسم المسلمين حزبين !!

يضطرب (وات) في تحليل أسباب الهجرة الى الحبشة وبقاء المسلمين هناك ردحا طويلا، بين خمسة أسباب أولها الهروب من الاضطهاد وثانيها البعد عن خطر الارتداد وثالثها ممارسة النشاط التجاري ورابعها السعي للحصول على مساعدة حربية

من الأحباش . ثم يشكك في جدوى الاعتماد على هذه الأسباب ويقول « من الصعب مقاومة الفكرة القائلة بوجوب الاطمئنان إلى السبب الخامس وهو أنه نشأ انقسام قوى في الرأي داخل أمة الاسلام الناشئة »(٨٢) ، وفي مكان سابق كان (وات) قد قال « ويبدو أن إقامة خالد بن سعيد الطويلة في الحبشة تشير إلى أنه كان على خلاف مع محمد في سياسته وأنه لم يكن يوافق على التوجيه السياسي المتزايد للاسلام، ولا على أهمية الدور السياسي لمحمد بسبب نبوته، ولو أن خالدا اهتم بالنواحي السياسية للرسالة لدفن خلافه مع محمد وعاد إلى مكة قبل السنة السابعة للهجرة »(٨٣)

يستنتج (وات) من هذه الأخبار القليلة التي ساقها حدوث خلاف في الرأي بين المسلمين، وخاصة مع أبي بكر الذي كانت له مكانة قوية عند الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوعز لمخالفي أبي بكر بالهجرة إلى الحبشة تفاديا للأخطار التي قد تنجم عن هذا الخلاف . غير أن الأدلة التي يسوقها (وات) ليست قوية، فإن بعض من هاجر إلى الحبشة كعثمان وطلحة كانوا من أصحاب أبي بكر .. كما أن اختفاء أسماء بعض المسلمين الأول المهاجرين وعدم لعبهم دورا رئيسيا في السياسة فيما بعد، وخاصة في عهد أبي بكر، لايمكن أن يعزى إلى خلافهم معه فقط بل قد يرجع الى انشغالهم بأمور أخرى في الحياة، والواقع أن أبابكر استعان بكثير ممن أسلم عند فتح مكة أو بعدها، وبأولاد كثير ممن قاوم الاسلام . فلو اهمل أبوبكر رجلا لماضيه لكان الأجدر به أن يهمل هؤلاء ولايسلمهم قيادة الجيوش الاسلامية التي أحسنوا قيادتها. والواقع أن الآيات القرآنية (٨٤) توحي بأن دافع الهجرة هو الاضطهاد الشديد الذي وقع على المسلمين والمحاولات التي بذلها المشركون لفتنتهم، وانها هي التي دفعت الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الايعاز اليهم بالهجرة(٨٥)، الأمر الذي كاد أن يدفع أبابكر نفسه إلى الهجرة لولا أن أجاره أحد الزعماء(٨٦) .

ـ ٤ ـ

وحتى في المسائل الحاسمة التي لاتقبل مداورة ولا التواء، يحاول (وات) أن يقتحم (بشكه) و (نفيه الكيفي) جدار الوقائع لكي يزرع هناك افتراضاته وتحليلاته .

إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يهاجم يوما عبادة الأصنام في الكعبة، وإنما انصبّ هجومه على عبادة الأصنام القابعة في المعابد الكائنة في ضواحي مكة .. ولذا فإن معارضة مكة للإسلام لم يكن سببها الأساسي «الخوف من أنه إذا دان أهل مكة بالإسلام وتركوا الإلحاد كف البدو عن زيارة الكعبة وحلّ الخراب بذلك في تجارة مكة . وهذا السبب غير مرض، فسوف نحاول عبثا العثور في القرآن على أي أثر لمهاجمة عبادة

الأصنام في الكعبة .. ولقد رأينا أن الهجوم على عبادة الأصنام كان في المعابد الكائنة في ضواحي مكة ولم يكن لهذه المعابد أهمية تجعل التخلي عنها يهدد بانهيار التجارة المكية عامة». ويخلص (وات) إلى القول بأن «فتح مكة لم يغير سوى الميزات الثانوية»[٨٧] .

لقد كانت دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم منذ لحظات (إعلانها) الأولى وحتى دخول مكة وتحطيم الأصنام، صيحة متواصلة ضد الوثنية وصراعا مكشوفا ضد الأصنام أيا كانت في مكة أم خارجها .

إن هذا التجزيء الذي يمارسه (وات) أسوة بكثير من المستشرقين مرفوض تاريخيا وعقيديا، فالحركة الاسلامية حركة توحيد مطلق ينفي منذ اللحظة الأولى أي توجه وثني، وقد أدركت الزعامة القرشية هذا جيدا، ولذا فإنها كانت مستعدة للتنازل عن أي شيء، لمنح الرسول صلى الله عليه وسلم كل مايريده، إلا هذه : شهادة أن لا إله إلا الله. وكان الرسول صلى الله عليه وسلم، في المقابل، مستعد أن يدخل في حوار مع الزعامة الوثنية في كل شيء إلا في هذه : شهادة أن لا إله إلا الله وماتعنيه بالضرورة من رفض مطلق للوثنية أو عبادة الأصنام .

ولايدري المرء، إذا أخذ بوجهة نظر (وات) أين يذهب برواية البلاذري التي يشير فيها إلى اشتداد معارضة قريش للدعوة بعد تصاعد الحملات الشديدة التي راح الرسول صلى الله عليه وسلم يشنها ضد آلهتهم وأصنامهم[٨٨] ولا أين يذهب برواية ابن هشام[٨٩] والطبري[٩٠] التي تذكر أن المشركين أخذوا ـ يوما بمجامع ـ رداء الرسول صلى الله عليه وسلم وقالوا له : أنت الذي تقول كذا وكذا في عيب آلهتنا وديننا ؟ فما كان جوابه إلا أن قال لهم «نعم أنا الذي أقول ذلك»!! ولابرواية ابن هشام التي تتحدث عن ذلك الاجتماع الذي عقده زعماء قريش وبعثوا إلى الرسول ليكلموه .. وقالوا له: إنا والله مانعلم رجلا من العرب أدخل على قومه مثل ماأدخلت على قومك، لقد شاتمت الآباء، وعبت الدين، وشتمت الآلهة، وسفهت الأحلام وفرقت الجماعة .. فإن كنت انما جئت بهذا الحديث تطلب به مالاجمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا، وإن كنت إنما تطلب به الشرف فينا فنحن نسوّدك علينا .. فأجابهم الرسول: ماجئت بما جئتكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم، ولكن الله بعثني إليكم رسولا .. فإن تقبلوا مني ماجئتكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة، وإن تردّوه علي أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم ..[٩١]

ولايدري المرء كذلك أين يذهب برواية ابن سعد التي تقول : إنّ وفدا من زعماء قريش قدموا إلى أبي طالب ليلتمسوا إليه أن يكف ابن أخيه، فاستدعاه وقال له « ياابن أخي هؤلاء عمومتك وأشراف قومك وقد أرادوا أن ينصفوك، فقال رسول الله صلى الله

عليـه وسلـم : قولوا اسمـع !! قالوا : تدعنا وآلهتنا وندعك وإلهك. قال أبو طالب : قد أنصفك القوم فاقبل منهم. فقال رسول الله : أرأيتم إن أعطيتكم هذه هل أنتم معطي كلمة إن أنتم تكلمتم بها ملكتم العرب ودانت لكم بها العجم ؟ فقال أبو جهل : إن هذه كلمة مربحة، نعم وابيك، لنقولنها وعشر أمثالها !! فقال الرسول : قولوا (لا إله إلا الله) فاشمأزوا ونفروا منها وغضبوا وقاموا وهم يقولون : اصبروا على آلهتكم إن هذا لشيء يراد[٩٢] .

ومن عجب أن (وات) يضـع يده في أكثر من موضع من كتابه على إحدى الحقائق الأساسية للحركة الاسلامية : إن التغيير الديني يتمخض بالضرورة عن تغييرات اجتماعية واقتصادية وسياسية (وسنتناول هذه المسألة فيما بعد)، وكان يجب عليه من أجل أن يكون منطقيا مع هذه القناعة أن يؤكد حقيقة التغيير الشامل الذي ينتظر مكة على يد الدعوة الجديدة، لكنه يتجه وجهة معاكسة تماما فيطرح مقولته تلك : «إن فتح مكة لم يغير سوى الميزات الثانوية» ..

وثمـة فرق بطبيعـة الحال بين الاعتماد على نظرية الأسباب الاقتصادية التي يرفضها (وات) في تفسير تخوف المكيين من الاسلام [٩٣]، وبين أن الدعوة الاسلامية جاءت لكي تقلب مواضعات الحياة المكية، بما فيها الاقتصاد، رأسا على عقب .

وحول الرواية المعروفة التي يوردها الطبري وابن هشام وغيرهما والتي تتحدث عن اجتماع الزعامة القرشية لاتخاذ موقف نهائي من الرسول صلى الله عليه وسلم قبيل هجرته إلى المدينة يثير (وات) شكا جديدا : إن النية لم تنعقد على قتل محمد، ويستبدل بذلـك ـ كعـادتـه ـ افتـراضـا يراه وهـو أن محمدا ربما يكون قد رجم في مكة ذاتها بعد الاجتماع وهو يطرح المسألة بالشكل التالي « ليس هناك داع للشك بأن هذا الاجتماع قد عقـد، وأن الحـاضرين أدركـوا أن محمدا يهيىء مشاريع معادية لهم، كما يقول ابن اسحق، وتوضـح الحوادث التي وقعت فيما بعد بأن النية لم تنعقد على قتل محمد ، لأن الاتفاق على ذلك لن يكون بالاجتماع كما تؤكده المصادر . ولربما كان قرب وقوع الخطر هو الذي عجل برحيل محمد . ومن الصعب التأكد من طبيعة الخطر الذي كان يهدد محمدا وأتباعه، فلقد أضيفت أشياء كثيرة على قصة الهجرة لتجميلها، حتى إن المصادر الأولى نفسها لم تخل من الاضافات، ولايستبعد أن يكون محمد قد رجم في مكة ذاتها بعد الاجتماع »[٩٤]

* * *

أن (وات) الذي يعتمد ـ أحيانا ـ اثارة الشك في الواقعة التاريخية، أونفيها اذا اقتضى الأمر، يسعى، بالاتجاه النقدي المبالغ فيه نفسه، إلى مايقابل هذا ولايقـل عنه سوءا : افتراض وقائع أو استنتاجات معينة قد لاتدعمها حقائق السيرة ووقائعها بل إنه قد يؤكد صدق رواية ضعيفة أو واقعة مدخولة ليس لها مايؤيدها في حالة عرضها على التيار العام المتوحد لتلك الحقائق والوقائع .

إنه إذا كان في الحالة الأولى يشكك فيما هو أقرب إلى الصدق، فإنه في الحالة الثانية يصدق ماهو أقرب إلى الكذب .. والموقفان في حقيقة الأمر وجهان لعملة واحدة : هي عملة النقد الذي يتجاوز حده الإيجابي البناء إلى الهدم والنفي والتشكيك ..

إنه يفترض ـ مثلا ـ أن الآية التي تندد برفض السجود عند تلاوة القرآن[٩٥] إنما هي بادرة لبعض المعارضة في صفوف المؤمنين، أو أنها نوع من الارتداد عن الدين ، وهو يستعمل هذه العبارة الافتراضية « ولربما تخيلنا أن الآية يمكن أن تكون تلميحا .. إلى آخره »[٩٦]

كما يفترض أن « تجربة محمد في نخلة، عند عودته من الطائف [٩٧]، والتي هدأت من انحطاطه العصبي، مرحلة في حرمانه الثقة بالمجتمع الانساني » .[٩٨]

ولاداعي لتـأكيـد أن محمـدا صلى الله عليه وسلم مافقد الثقة يوما بالمجتمع الانسـاني ولاعـانى من أي انحطاط عصبي، وإنما طرح قولته المعروفة مخاطبا الله سبحانه (إن لم يكن بك غضب عليّ فلا أبالي) والتي تتضمن معنى التماسك النفسي إزاء الأحداث، والثقة المطلقة بعون الله والاستعداد المتحدي لمواصلة الطريق .

وعن سودة بنت زمعة، زوجة الرسول صلى الله عليه وسلم الثانية بعد خديجة، يقـول (وات) « نستـطيـع أن نفتـرض أن صلاتهـا بمحمـد كانت صلات خادم بمخدومه[٩٩] » كيف ؟ لاأحد يدري .. وماهي الوقائع التي تؤكد هذا التصور المظلم ؟ لاأحد يدري كذلك ..

وهو يفترض أن استدعاء محمد صلى الله عليه وسلم للمهاجرين من الحبشة في السنة السابعة للهجرة كان بسبب رغبته في تقوية مركزه بالاعتماد على تأييد تلك الجماعة الصغيرة[١٠٠]

والافتراضات كثيرة ، والاعتماد على الضعيف الشاذ منبث هنا وهناك، ولن يتسـع المجال لمناقشتها أو حتى لاستعراضها .. ولكننا نريد أن نقف قليلا عند واحدة منها نظرا لخطورتها البالغة، ولكونها تمثل (نموذجا) واضحا لواحد من

الأخـطاء المنهجيـة التي يعـاني منها البحث الاستشراقي ، الافتراض ، وتبني الضعيف الشاذ، ومحاولة ترصيعه وترصينه بعبارات التوثيق والتأكيد، بخلاف الروايات والوقائع التي يسعى إلى التشكيك بها، أو نفيها، حيث يحاول هدمها بعبارات التضعيف والتشكيك كما رأينا .

يقول (وات) ـ ولنلاحظ صيغ التأكيد التي يبثها في عباراته ـ « .. نلاحظ واقعتين نستطيع أن نعدهما أكيدتين. أولا رتل محمد في وقت من الأوقات الآيات التي أوحى بها الشيطـان على أنهـا جزء من القـرآن لأنه لايمكن أن تكون القصة قد اخترعها مسلمون فيمـا بعـد أودسهـا غير المسلمين . ثم أعلن محمد فيما بعد أن هذه الآيات يجب ألاّ تعدّ جزءا من القـرآن ويجب استبـدال آيات بها تختلف عنها كثيرا في مضمونها . والروايات الأولى لاتحـدد الـوقت الـذي حدث فيـه ذلك، والأقرب، أن يكون ذلك قد وقع بعد بضعة أسابيع أو أشهر . وهناك واقعة ثالثة أو مجموعة وقائع نستطيع أن نكون واثقين منها . وهي أنـه كان يجب على محمـد ومعـاصريه المكيين أن يشير في القرآن للآلهة اللات التي كانت معبـودة في الطـائف، والعـزى المعبـودة، في نخلة بالقـرب من مكة، ومناة التي كان معبـدهـا بين مكـة والمـدينـة .. ماتعنيه إذن الآيات الإبليسية أن الاحتفالات مقبولة في المعـابـد الثلاثة حول مكة ، وأما معنى الآيات التي تقول بأن العبادة في هذه المعابد غير مقبولة فهي لاتحرم العبادة في الكعبة .

« ويجب أن نعتـرف بأن الآيات التي صححت سورة النجم تمجد الكعبة على حساب المعابد الأخرى، إلا إذا افترضنا وجود آيات أخرى كانت تحرم ذلك ثم رفعت فيما بعد من القرآن ، ولكن ليس لدينا أي سبب يمكن الأخذ به، ومن المهم أن نتذكر بهذا الصدد أن هذه المعابد قد هدمت عند صعود نجم محمد ..

«وهكذا فإن قيمة الآيات الابليسية مهمة، فهل اعترف محمد بصحتها لأنه كان يهمه كسب الأنصار في المدينة والطائف وبين القبائل المجاورة ؟ هل كان يحاول التخفيف من تأثير الزعماء القرشيين المعارضين له باكتساب عدد كبير من الاتباع؟ ذكر هذه المعابد دليل على أن نظرته أخذت في الاتساع(!!)

ويمضي (وات) إلى القول « إن نسـخ الآيات (الابليسية) مرتبط بفشل التسوية (بين محمد وزعماء قريش) ولاشيء يسمح لنا بالاعتقاد أن محمدا قد استسلم لخداع المكيين ولكنه انتهى به الأمر إلى إدراك أن الاعتراف ببنات الله (كما كانت تسمى الالهة الثلاث وغيرها) يعني إنزال الله إلى مستواها. وعبادة الله في الكعبة لم تكن في الظاهر تختلف عن عبادتها في نخلة والطائف وقديد. وهذا يعني أن محمدا لم يكن يختلف كثيرا عن كهانهم وأنه لم يكن يرى نفسه مدعوا لأن يكون تأثيره أعظم من تأثيرهم . ينتج عن ذلك أن الإصلاح الذي عمل له من كل قلبه لن يتحقق .

وهكذا لم يرفض محمد عروض المكيين لأسباب زمنية بل لسبب ديني حقيقي . ليس لأنه لم يكن يثق بهم، مثلا، أو لأنه لم يبق شيء من مطامحه الشخصية، بل لأن الاعتراف بآلهتهم يؤدي إلى فشل قضيته والمهمة التي تلقاها من الله . ولاشك أن الوحي قد نبهه إلى ذلك، كما أنه من الممكن أن يكون قد شعر بخطئه بهذا الصدد قبل نزول الوحي .. »[١٠١] .

ويخلص (وات) إلى تركيز المسألة بالشكل التالي « لاشك أن محمدا قد نال نجاحا أمام زعماء قريش ليهتموا بأمره ، فظهرت المحاولات لحمله على الاعتراف بصورة أو أخرى بالعبادة في المعابد المجاورة . وكان في أول الأمر مستعدا لذلك بسبب المنافع المادية(!!) ولأنه كان يشعر أن ذلك يساعده على تحقيق مهمته بسهولة، ثم أدرك شيئا فشيئا عن طريق النصح الإلّهي أن ذلك كان تسوية مميتة فأعدّ مشروعا لتحسين وسائله بالمحافظة على الحقيقة كما تظهر له ، فأعلن رفض الشرك بألفاظ شديدة تغلق الباب في وجه كل تسوية »[١٠٢] .

إن هذه الواقعة المدخولة (التي تسمى أيضا بحديث الغرانيق) والتي يفترض (وات) أنها أكيدة، تحمل عناصر تناقضها واضطرابها وتهافتها ..

إنها تعني أن محمدا صلى الله عليه وسلم يمكن أن يخطىء أو يتقبل الخطأ .. ولكن في ماذا ؟ في أشد الأمور في دعوته وضوحا ، وصرامة وجدية، واستعصاء على الغموض، أو الخطأ **أو التنازل أو المساومة : التوحيد المطلق لله، ورفض الوثنية رفضا جازما قاطعا لايقبل مهادنة أو اعترافا ..**

إن (وات) نفسه يؤكد هذا المعنى ولكن في تسويغ النسخ الذي تعرض له الموقف السابق وليس في نفي الواقعة نفسها أو التشكيك فيها كما كان يجب أن يكون، ولاسيما بالنسبة لرجل يتميز بالمهارة في النفي والتشكيك بالاستناد إلى مايمكن اعتباره أدلة مقارنة أو مقنعة !!

ثم إن (وات) الذي أعلن في مقدمته أنه سيمتنع عن استعمال تعبير مثل « قال تعالى » أو « قال محمد »، بل « يقول القرآن »، يعتمد هاهنا صيغا وتعابير يخالف فيها عما أكده في مقدمته ويوحي للقارىء **بأن محمدا صلى الله عليه وسلم هو الذي يرتب آيات القرآن وفق ماتقتضيه الظروف** !! فنحن نقرأ عبارات كهذه « أعلن محمد أن هذه الآيات لايجب اعتبارها جزءا من القرآن ويجب استبدال آيات بها تختلف عنها في مضمونها » « كان يجب على محمد أن يشير في القرآن للآلهة اللات » « إن ذكر المعابد ـ في الآيات الإبليسية ـ دليل على أن نظرته أخذت في الاتساع»!!

وهذا تناقض آخر .. فان (وات) مايلبث أن يبين خطأ هذا الموقف وتعارضه مع المهمة الأساسية التي تلقاها محمد عن الله وهي التوحيد .. وحتى على المستوى الشخصي فإن الاعتراف بالآلهة كان سينزل بمحمد صلى الله عليه وسلم ـ كما يقرر وات ـ من مرتبة النبوة المنفردة إلى أن يكون مجرد كاهن من كهان العرب!! فأي اتساع هذا في النظرة من خلال اعتراف بالأصنام يقود إلى نتائج سلبية، واضحة، كهذه ؟

ولنرجع إلى رواية (الآيات الابليسية) أو قصة الغرانيق التي أوردها ابن سعد في طبقاته والطبري في تاريخه وبعض المفسرين .. إلا أن رواياتهم، كما يقول ابن كثير في تفسيره « من طرق مرسلة كلها، ولم أرها مسندة من وجه صحيح ».!.!

« وأكثر هذه الروايات تفصيلا وأقلها إغراقا في الخرافة والافتراء على رسول الله صلى الله عليه وسلم، رواية ابن أبي حاتم (التي ينتهي سندها إلى ابن شهاب) قال : انزلت سورة النجم وكان المشركون يقولون : لو كان هذا الرجل يذكر آلهتنا بخير أقررناه وأصحابه ولكنه لايذكر من خالف دينه من اليهود والنصارى بمثل الذي يذكر الهتنا من الشتم والشر . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اشتد عليه مانالـه وأصحابه من أذاهم وتكذيبهم، وأحزنه ضلالهم، فكان يتمنى هداهم . فلما أنزل الله سورة النجم قال (أفرأيتم اللات والعزّى ومناة الثالثة الأخرى) ألقى الشيطان عندها كلمات فقال : وإنهن لهن الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لهي التي ترتجى ... فوقعت هاتان الكلمتان في قلب كل مشرك بمكة، وتباشروا بها وقالوا : إن محمدا قد رجع إلى دينه الأول ودين قومه، فلما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم آخر النجم سجد، وسجد كل من حضره من مسلم أو مشرك .. فعجب الفريقان كلاهما من جماعتهم في السجود .. فأما المسلمون فعجبوا لسجود المشركين معهم على غير إيمان ولايقين، ولم يكن المسلمون سمعوا الذي القى الشيطان في مسامع المشركين .. فاطمأنت أنفسهم ـ أي المشركون ـ لما ألقى الشيطان في أمنية رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحدثهم به الشيطان أن رسول الله قد قرأها في السورة فسجدوا لتعظيم آلهتهم .. ثم نسخ الله ما ألقى الشيطان، وأحكم آياته ، وحفظه من الفرية وقال (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيّ .. الخ) فلما بين الله قضاءه وبرأه من سجع الشيطان انقلب المشركون بضلالتهم وعداوتهم على المسلمين واشتدوا عليهم ..

« وهناك روايات أخرى أجرأ على الافتراء، تنسب قولة الغرانيق تلك إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وتعلل هذا برغبته ـ حاشاه ـ في مراضاة قريش ومهادنتها !!

وروايات الحادثة جميعا مرفوضة منذ الوهلة الأولى .. فهي فضلا عن مجافاتها لعصمة النبوة وحفظ الذكر من العبث والتحريف، فإن سياق السورة ذاته ينفيها نفيا

قاطعا . إذ إنه يتصدى لتوهين عقيدة المشركين في هذه الآلهة وأساطيرهم حولها . فلا مجال لإدخال هاتين العبارتين في سياق السورة بحال . حتى على قول من قال : إن الشيطان القى بهما في اسماع المشركين دون المسلمين. فهؤلاء المشركون كانوا عربا يتذوقون لغتهم وحين يسمعون هاتين العبارتين المقحمتين ويسمعون بعدهما (ألكم الذكر وله الأنثى ؟ تلك إذن قسمة ضيزى . إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم، ماأنزل الله بها من سلطان ..). ويسمعون بعد ذلك (إنّ الذين لايؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى . ومالهم به من علم ان يتبعون إلا الظن وإن الظن لايغني من الحق شيئا) ويسمعون قبله (وكم من ملك في السماوات لاتغني شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى) .. حين يسمعون هذا السياق كله فإنهم لايسجدون مع الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأن الكلام لايستقيم . والثناء على آلهتهم وتقرير أن لها شفاعة ترتجى لايستقيم . وهم لم يكونوا أغبياء كغباء الذين افتروا هذه الروايات التي تلقفها منهم المستشرقون مغرضين أوجاهلين(١٠٣) .

و (وات) لايكتفي بافتراض صحة حديث الغرانيق هذا، بل يوسع هذا الافتراض، فيبني على عدد من الآيات التي تدعو إلى التوحيد ورفض الشرك، من مثل (قل أندعو من دون الله ما لاينفعنا ولايضرنا، ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله ؟)(١٠٤) هذه النتيجة التي يطرحها بصيغة التأكيد «الاعتقاد بأن محمدا عانى من إغراء التسوية مدة طويلة» .(١٠٥)

ولانريد أن نمضي في مناقشة هذا الاستنتاج، كما لانريد أن نعرض لافتراضات (وات) بصدد ظاهرة (الوحي)(١٠٦) لأن هذا يخرج بنا عن دائرة (الاستشراق والسيرة) إلى مواقف الاستشراق من (القرآن الكريم) التي يجدها القارىء في مكان آخر من المجلد الذي بين يديه .. ولكننا ـ فقط ـ نلمح إلى افتراض آخر للرجل الذي حاول جهده أن يدرس السيرة بأكبر قدر من الأمانة والموضوعية والحيادية والاخلاص .. فماذا تكون النتيجة؟ « يجب (بهذا التأكيد الذي لم يمارسه وات تجاه العديد من الوقائع الصحيحة المؤكدة في السيرة) تفسير قول محمد (ماأقرأ ؟) في رده على قول الملك (اقرأ) : (لاأستطيع القراءة) أو (التلاوة) . يتضح لنا ذلك من وجود رواية تقول (ما أنا بقارىء) وفي التمييز عند ابن هشام (ماأقرأ) و (ماذا أقرأ) حيث التعبير الثاني لايمكن أن يعني إلا: (ماذا أتلو؟) وهذا هو المعنى الطبيعي لقوله (ماأقرأ؟). ويبدو من المؤكد تقريبا (لاحظ كلمة من المؤكد) أن المفسرين التقليديين اللاحقين تجنبوا المعنى الطبيعي لهذه الكلمات ليجدوا أساسا للعقيدة التي تريد أن محمدا لم يكن يعرف الكتابة، وهذا عنصر رئيسي للتدليل على طبيعة القرآن المعجزة، ومحتوى رواية ابن شداد في تفسير الطبري يفترض، إذا كان النص صحيحا، أن (ما) بمعنى (ماذا) لأنها مسبوقة بالواو»(١٠٧)

قبيل (الافتراضات) التي يزرعها (وات) في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، ويلح عليها وكأنها جزء أساسي من حقائق السيرة، أو هكذا يتوهم ويـريـد أن يجر القارىء المسلم معه إلى دائرة الوهم، تلك المقولة الظنية التي رددها الجاهليون أنفسهم من قبل وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتلقى (العلم) عن رجال: من أهل الكتاب!! أو أنه ـ على الأقل ـ تأثر بهم وتعلم منهم ..

ومن

(لاشك) بهذا التعبير المناقض لشكيّة (وات) يطرح الرجل واحدة من مقولاته، أو افتراضاته، في الدائرة التي نحن بصددها «لاشك أن خديجة قد وقعت تحت تأثيره (أي ورقة بن نوفل الذي اعتنق المسيحية أخيرا) ويمكن أن يكون محمد قد أخذ شيئا من حماسه وآرائه» (١٠٨) .

« وتشجيـع ورقـة مهم، وليس هناك من سبب للشك (لاحظ العبارة) في صحة الجملة بصدد الناموس، واستعمال اللفظ الذي لايرد في القرآن بدلا من لفظ (التوراة) القرآني دليل على صحة القول .. إن النص الذي يجمع بين محمد وورقة أفضل من النص الـذي يجعلهمـا لايلتقيان ... وتعدّ كلمة (ناموس) عادة مشتقة من كلمة (Nomos) اليونانية، وهي تعني إذن الشريعة أو الكتب المقدسة. وهذا يتفق تماما مع ذكر موسى. وقد أبدى ورقة ملاحظة بعد أن أخذ محمد يتلقى الوحي وهي تعني أن مانزل على محمد مماثل لكتب اليهود والمسيحيين المقدسة. كما أن محمدا سمع مايوهمه بأنه مؤسس أمة ومشرع لها، وإذا كان محمد كما يبدو، مترددا بطبعه(!!) فإن هذا التشجيع بإقامة بناء ضخم على تجاربه يرتدي أكبر أهمية لتطوره الداخلي» (١٠٩) .

وإذا كان (وات) في النصين السابقين يلمّح فإنه في النص التالي يصرح بأبعاد العلاقة بين محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وورقة بن نوفل «يبدو ورقة من بين الذين اتصل بهم محمد لسبب معرفته بكتب المسيحية المقدسة . ولاشك أن المقطع القرآني حين ردده محمـد قد ذكره بما هو مدين به لورقة .. ومن الأفضل الافتراض (لاحظ التعبير) بأن محمدا كان قد عقد صلات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر وتعلم أشياء كثيرة. وقد تأثرت التعاليم الاسلامية اللاحقة كثيرا بأفكار ورقة . وهذا مايعود بنا إلى طرح مشكلة العلاقة بين الوحي الذي نزل على محمد والوحي السابق له»(١١٠)

وليس ثمـة من داع، لمناقشة هذه الافتراضات التخمينية فيكفي أنها لم ترد لتأييدها أية رواية تاريخية على الاطلاق .. ويكفي أن تكون إفرازا لظنون جاهلية ماكانت بقادرة على تصوير نزول وحي مستقل جديد من السماء .. أو ظنون طائفية متعصبة تتشبث ـ لسبب مكشوف ـ بالتصوير الجاهلي ذاته .. ويكفي أنه ليس بمقدور أحد على

الاطلاق أن يعثر على رواية تاريخية أو شاهد واحد ينفي (أمية) الرسول صلى الله عليه وسلم .. ويكفي كذلك أن هذه المقولة لاتعدو أن تكون نتاجا طبيعيا لمنهج افتراضي يحمل استعداده لطرح أي تصور قد يدور في ذهن هذا المؤرخ أو ذاك دون أن يكون له سند من التاريخ ..

ويكفي، قبل هذا وذاك، أن القرآن الكريم، ذلك المصدر اليقيني المنفرد، قد نفى نفيا قاطعا أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد اتصل أو تلقى تعاليمه الدينية من أي رجل على الاطلاق (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين)(١١١)

وإذا كان هناك تشابه في علاج بعض المواضيع بين القرآن والكتب الدينية السابقة فلأنها صدرت في الأصل جميعا عن مصدر واحد هو الله سبحانه، ولأن كتاب الله جاء لكي يستكمل بناء كانت التوراة والانجيل قد بدأته من قبل (وما كان هذا القرآن أن يفتري من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين)(١١٢) (وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ..)(١١٣)

ولكن يجب أن نتذكر أيضا ـ أن في القرآن حشودا من المقاطع والآيات تصحح (تحريفات) التوراة والانجيل، أو تعارضها، أو تفندها .. وتطرح حقائق جديدة تغاير بالكلية ماطرحته التوراة والأناجيل !!

ان (وات)، من حيث لايشعر القارىء أحيانا، يمارس تزييفا للسيرة قد لايكون متعمدا .. إنه يخفف من ألوانها العميقة المتميزة، ويجرد جدلها، أو حوارها، في الداخل والخارج، أي بين المسلمين انفسهم، وبينهم وبين الخصوم، من أبعاده (الدرامية) التي تمنحه الفاعلية والحيوية والعمق ..

مثلا .. إنه يستنتج أن اضطهاد الزعامة الوثنية للمسلمين لم يكن عنيفا بالشكل الذي تصوره الروايات، وأن هجرتهم الى الحبشة لم تكن بسبب العذاب والاضطهاد .. وأن قريشا لم تفكر يوما بقتل الرسول صلى الله عليه وسلم .. .. وأن وحدة المسلمين الداخلية كانت تهتز بين الحين والحين بمحاولة الانشقاق تارة، وبالعصيان الديني تارة أخرى .. بل إن الرسول نفسه صلى الله عليه وسلم دخل مرة في مساومة مع الوثنية .. وفي أي شيء؟ في أعز ماجاء به، وأشده تمنعا على المساومة والتنازل : وحدانية الله المطلقة ورفض عبادة الأصنام أو الاعتراف بها بالحسم الذي يليق بجدية هذا الدين .

قد يسأل سائل : وما علاقة العمق اللوني لنسيج السيرة، والبعد الدرامي لعلائقها المتنوعة، بالبحث العلمي في التاريخ ؟!

والجواب واضح تماما .. إن البحث التاريخي العلمي الجاد يجب أن يحقق أكبر قدر من الاقتراب من صورة الواقعة التاريخية وصيغها .. .. أن يسعى لاستعادتها كما تخلقت وتلونت فعلا .. أن يستعيد ـ مرة أخرى ـ معدلات تشكلها بالدرجة وبالنوع نفسهما، قدر الامكان ..

فإذا عجز البحث، بدرجة أو أخرى، عن تحقيق هذه الاستعادة، سواء في صيغ الواقعة التاريخية أو طبيعة علاقتها الحوارية مع كافة الأطراف .. إذا عجز عن وضع يده على إيقاعها بالدرجة نفسها التي كانت عليها .. فإن عجزه هذا لايعدو أن يكون عجزا علميا، أي عجزا في قدراته على البحث والتحليل والتوصل إلى كشف النقاب عن الوقائع كما تشكلت وتخلقت فعلا .. اللهم إلا إذا كان هنالك هدف (مبيت) يسوق الباحث إلى موقع كهذا ..

وقد ناقشنا في مكان آخر مقولات (وات) آنفة الذكر وبينّا أنها لاتقوم على أساس .... ولكننا هنا بإزاء شيء أكبر من التاريخ .. اننا بازاء حركة عقيدية، ونبوة .. إننا بإزاء دين شامل جاء لكي يغير العالم، ويحل محل الأديان المحرفة السابقة، ويقود البشرية إلى الصراط ..

وإذا كانت الوقائع التاريخية (الاعتيادية) تتحمل عبثا كهذا الذي يجري تحت ستار العلم، والنقد، والأكاديمية .. إلى آخره فان واقعة (النبوة) ترفض هذا العبث منذ اللحظة الأولى ..

فنحن إزاء دين قادم من السماء، ونحن قبالة رجل مبعوث من الله سبحانه .. ونحن إزاء دين قادم من السماء، ونحن إزاء تقابل بين الغيب والحضور التاريخي .. فإما أن نقبل هذه الحقيقة ونستسلم لها، فلا يكون حينئذ انشقاق، ولاعصيان، ولامساومة، من قبل أناس اختاروا بانفسهم ، في ظروف في غاية القسوة والعناد، التسليم لكلمة الله، وجعل حياتهم، ومستقبلهم، مجرد أدوات لتنفيذها وصيرورتها في العالم .. أو ان نرفض هذه الحقيقة فلا تكون أبحاثنا ـ ابتداء ـ تعاملا مع سيرة نبي، وحركة جماعة من المنتمين لدين قادم من السماء، ولكنها افتراض ملفق يسعى إلى أن يخضع الواقعة للمقولات نفسها التي تعامل بها سائر الوقائع والأحداث ..

إن (وات) يأخذ على أقرانه المستشرقين إلحاحهم في النزعة النقدية، ويحاول أن يضع ضوابط منهجية تشكم هذه النزعة من أن تتحول إلى عملية هدم اعتباطي يشبع الأهواء الذاتية ولايقوم على أساس موضوعي، وقد سبق أن مرت بنا عبارته في هذا الصدد «لقد أظهر الكتاب الغربيون ميلهم لتصديق أسوأ الأمور عن محمد، وكلما ظهر أي تفسير نقدي لواقعة من الوقائع ممكنا قبلوه، ولايكفي مع ذلك، في ذكر فضائل محمد

أن نكتفي بامــانتــه وعزيمته اذا أردنا أن نفهم كل شيء عنه، وإذا أردنا أن نصحح الأغلاط المكتسبة من الماضي بصدده فيجب علينا في كل حالة لايقوم الدليل القاطع على ضدها، أن نتمسك بصلابة بصدقه ، وعلينا ألّا ننسى عندئذ أيضا أن الدليل القاطع يتطلب لقبوله أكثر من كونه ممكنا وانه في مثل هذا الموضوع يصعب الحصول عليه ، ولايجب مناقشة نظريات المؤلفين الغربيين الذين افترضوا كذب محمد كنظريات وإن كان يمكن النظر في الحجج التي يذكرونها للتدليل على كذبه»(١١٤) .

ويجدر أن نشير كذلك إلى هجومه المرير على لامنس بسبب انسياقه وراء نزعته الهدمية وتسمية منهجه « بالطريقة العابثة في معالجة المصادر» .. بل إنه يقول عنه في مكان آخر بالحرف «إن افتراضه الشرير بأن قوة مكة كانت تعتمد على جيش من العبيد السود لاأساس له»(١١٥) ويشير الى أن ملاحظات (تيودور نولدكه) في دراسته :

Die Tradtıon Uber das Leben Muhammeds

يمكن أن تصحح في أكثر من مسألة آراء لامنس المغالية »(١١٦) .

وهو يأخذ على كايتاني في دراسته الواسعة (حوليات الاسلام) نزعته الشكوكية المبالغة ويقول « ليس من الصعب تصحيح مبالغاته في الشك »(١١٧) . ثم هو يطرح هذا المبدأ المنهجي (البنائي) في مجابهة النقد الهدمي الذي مارسه المستشرقون إزاء السيرة الى الحد الذي أوصل لامنس « إلى استبعاد اخبار الفترة المكية » بكاملها !! على الرغم من أن كثيرا من العلماء اتفقوا على القول بأنه مبالغ في ذلك كثيرا(١١٨). فهو يقول « يجب على البــاحث اليــوم، بعــد اطلاعه على نزعات المؤرخين الأوائل ومصادرهم أن يكون باستطاعته أن يحسب حساب التحريفات وأن يقدم الوقائع بصورة أمينة، ويجب أن يقابل الاهتمام (بالتسوية المغرضة) في الرواية القديمة الاعتراف بصحة المادة عامة، ولما كان عدد كبير من الأسئلة التي يهتم بها مؤرخ أواسط القرن العشرين لايتأثر بتدخل (التلفيق المغرض) فليس هناك صعوبة في استخراج أجوبة على هذه الأسئلة من المصادر »(١١٩) .

وهوُ يطرح هذا الافتراض « من الصعب مثلا القول بأن روايات ابن سعد في الأنساب اختلاق محض . فمن ذا الذي تجشم مشقة اختلاق هذا الاطار المعقد وماهي الأسباب ؟ يضاف إلى ذلك أنه إذا كنا نحن الذين لانهتم بالأنساب نعرف من أجدادنا حتى جيلين أو ثلاثــة، فمــا هو المدهش في أن يعرف العرب الشغوفون بالأنساب عن أجــدادهم حتى ستة أو ثمانية أو عشرة أجيال ؟ لقد لقي جون فان اس طفلا يعرف خمسة عشر من أجداده(١٢٠) وهو يصل عبر تحليله لقوائم المعارضين الوثنيين في مكة إلى هذا الاستنتاج المهم « يتأكد إذن أن المؤلفين الذين وصلتنا مؤلفاتهم كانوا يملكون مادة تاريخية صحيحة وقد استخدموها بذكاء »(١٢١) .

ومع ذلك كله فإن (وات) مارس هو الآخر، وكما رأينا، نوعا من المبالغة في شكوكه، ونفيه الكيفي، وافتراضاته، ولاتكاد رواية من الروايات التي تتحدث عن العصر المكّي تخرج من (مختبره) إلى ميدان القبول إلا بصعوبة .. ونجد عبارات نقدية كهذه تتصادم في كتابه « يبدو ذلك صحيحا وإن سجل فيما بعد ليتفق مع أفكار لاحقة »[١٢٢] « وإذا صدقنا الروايات .. »[١٢٣] « وإذا كانت قصص العروض من قبل زعماء قريش صحيحة»[١٢٤] . « نستطيع ـ إذن ـ قبول الخطوط الكبرى للروايات التقليدية »[١٢٥] « تبدو عليها مظاهر الصحة[١٢٦] » كما أنه يكثر من استخدام تعبير (ربما) الذي يضع الوقائع على حافة اليقين .

هذا في حالات (الايجاب) أما في حالات (السلب) فقد رأينا كيف مارس (وات) تشكيكا ونفيا للعديد من معطيات السيرة عبر عصرها المكّي . ولكن ـ إذا أردنا الإنصاف ـ ليس بالمبالغة المفجعة التي دفعت مستشرقا كلامنس إلى استبعاد أخبار الفترة المكّية بكاملها !!

ذلك أن النزعة الشكوكية والنفي الكيفي قد يقودان ـ فعلا ـ إلى إلغاء مساحات بكاملها من التاريخ، والذي يحمل الاستعداد لنفي الجزئيات قد يصل به الأمر إلى نفي الكليات إن لم يكن ثمة ضوابط منهجية تقول له أين يجب عليه أن يقف وأين يمكنه أن يمضي ..

ولن يعني هذا أبدا أن يقف المؤرخ المسلم، في المقابل، وقفة استسلام وخضوع للرواية التاريخية، وأن يرفض أية صيغة من صيغ النقد، والشك، والافتراض، والتصحيح ..

ذلك أن منهجا (استسلاميا) كهذا يقود إلى الخطيئة نفسها التي تسوق إليها نزعات التشكيك المغرضة والنقد المبالغ فيه: تزييف الحقيقة التاريخية، وتقديم دراسات عن التاريخ، لا كما وقع فعلا أو قريبا مما تشكل فعلا، بل كما يريد له هذا المؤرخ أو ذاك أن يكون[١٢٧] .

إن نقد الرواية التاريخية، مطلوب، وهو ضرورة من الضرورات، وإننا يجب أن نتعلم هذا المبدأ الخطير من رجال (الحديث)، كما يجب أن نذهب مع رجل مفكر كابن خلدون الى آخر الطريق وهو ينعي على المؤرخين الذين سبقوه استسلامهم للرواية وتقبلهم حتى مالا يمكن قبوله على الإطلاق ..

لكن المبالغة في اعتماد (النقد)، والافتراض، والنفي الكيفي، للرواية، أمور قد تقود إلى الوجه الآخر للخطأ ..

فاذاكنا في الأولى نستسلم لكل ماقيل، فإننا هنا قد نرفض ونشكك بكل ماقيل .. وفي الحالتين فان شبكة الوقائع التاريخية سوف تتعرض للتمزق، وملامحها الأصيلة ستؤول إلى الضياع ..

* * *

(محمد في مكة)

(٢)

إسقاط الرؤية العقلية المعاصرة على السيرة

هنا يكاد المستشرقون أن يلتقوا جميعا .. إن هذا الخلل المنهجي الذي هو أشبه بالحتمية التي لافكاك منها للبحث الغربي، هو القاسم المشترك الأعظم لجل الأبحاث والدراسات التي قدموها عن سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

إن مواضعات العقل الغربي ورواسبه الدينية، جنبا إلى جنب مع نزوعه العلماني، ومسلماته المادية، ورؤيته الوضعية، وانحساره على المنظور، وانكماشه على المحسوس، وردّة فعله تجاه كل ماهو روحي أو غيبي، واعتقاده الخاطىء بأن تجاوز الواقع إلى ما وراءه سقوط في مظلة الخيال والمثالية والخرافة واللاعلمية ..

بل إن غرور العقل الغربي، وانتفاخه المتورم ، واعتقاده القدرة على فهم كل شيء وتحليل كل معضلة في دائرة مايصطلح عليه بالعلوم الإنسانية ومنها التاريخ ..

هذه كلها تفعل فعلها في حقل الدراسة الاستشراقية في السيرة ، وتمسك بتلابيب الباحث فلا يستطيع منها فكاكا ..

هذا إلى ماتفرضه مكونات البيئة النسبية في الزمن والمكان من مؤشرات قد تصلح لهذا القرن ولكنها لاتصلح البتة لقرن مضى أو واقعة تاريخية سبق وأن تخلقت في بيئة أخرى .. في مكان غير المكان وزمان غير الزمان .. وهي مؤشرات قد تكون كذلك خاطئة أو مضللة، لكن المستشرق، ابن القرن العشرين يتشبث بها ويعض عليها بالنواجذ معتقدا أنها مفاتيح الحل ومفردات المنهج العلمي السليم ؟

فكيف إذا أضيف إلى هذا كله نظرة اعتقادية مسبقة ترسم هياكلها على ضوء أيديولوجيتها الصارمة وتسعى لكي تجد في التاريخ السند والدليل ؟ بل إنها تحاول أن تعمل في وقائعه بمشرطها الذي لايرحم من أجل أن تقسرها على الانسجام مع مقولاتها المسبقة والدخول بالإكراه من عنق الزجاجة الضيق الملتوي، كما يفعل النصارى المتعصبون أو الماديون التاريخيون من المستشرقين ؟

بصدد الخطيئة المنهجية الأخيرة فإن (مونتغمري وات) يتجاوز ـ بحق ـ الوقوع في إساره ، بل إنه ليعتمد ـ أحيانا ـ منهجا مغايرا تماما يبدأ من الواقعة التاريخية نفسها وينتهي بالنتائج والدلالات التي تقود إليها .. ولذا فإنه كثيرا ماكان يعلن رفضه لمقولات التفسير المادي للتاريخ، حيثما رأى الوقائع تتمرد على هذه المقولات وتسلك مجاري أخرى في العمل والصيرورة ...

فإذا كان (وات) يرفض الاعتقادية الجامدة في تحليل التاريخ، فانه يقع، متعمدا حينا، غير متعمد أحيانا، في أسر القيود الأخرى التي تتحكم في العقل الغربي عموما، والتي ألمحنا إليها قبل قليل ..

وهو يحاول في مدخل بحثه أن يعلن تجاوزه لهذه الأزمة ، وأن يتخذ موقفا حياديا أقرب إلى التجرد والموضوعية « فيما يتعلق بالمسائل الفقهية التي أثيرت بين المسيحية والإسلام فقد جهدت ـ يقول وات ـ في اتخاذ موقف محايد منها . وهكذا بصدد معرفة ما اذا كان القرآن كلام الله أو ليس كلامه ، امتنعت عن استعمال تعبير مثل (قال تعالى) أو (قال محمد) في كل مرة استشهد فيها بالقرآن، بل أقول بكل بساطة (يقول القرآن) ، وليس هذا يعني أنني أرى من الضروري اتخاذ وجهة نظر مادية لضمان حياد المؤرخ ، بل أنا، على العكس، أعبر كمؤمن موحد صريح »[١٢٨] .

ويمضي (وات) إلى القول بأن « مما لاشك فيه أن هذا الموقف الأكاديمي ناقص نوعا ما . إذ يجب على المسيحيين تحديد موقفهم من محمد بقدر اتصال المسيحية بالإسلام، ويجب أن يقوم هذا الموقف على أسس فقهية . وأنا اعترف بما في كتابي من نقص ، بهذا الصدد، وإن كنت أرى أنه يقدم للمسيحيين المواد التاريخية اللازمة لتكوين رأي فقهي»[١٢٩] .

ثم مايلبث أن يتوجه بالحديث إلى (قرائه المسلمين) قائلا « لقد ألزمت نفسي برغم إخلاصي لمعطيات العلم التاريخي المكرس في الغرب، أن لا أقول أي شيء يمكن أن يتعارض مع معتقدات الإسلام الأساسية . ولاحاجة بنا إلى القول بوجود هوة فاصلة بين العلم الغربي والعقيدة الاسلامية . وإذا حدث ان كانت بعض آراء العلماء الغربيين غير معقولة عند المسلمين ، فذلك لأن العلماء الغربيين لم يكونوا دائما مخلصين لمبادئهم العلمية، وأن آراءهم يجب إعادة النظر فيها من وجهة النظر التاريخية الدقيقة»[١٣٠] .

وهي شهادة من الرجل تستحق التقدير .. تجيء بعد سيل من المعطيات المضادة للإسلام طرحها مستشرقون من شتى البلدان ، وتكاثرت حتى غدت ركاما .. وها هو (وات) يجيء لكي يعترف بأن الخطأ لايكمن في المبادىء العلمية، ولكن في سوء استخدامها من قبل العلماء الغربيين، لهذا السبب أوذاك ..

مهما يكن من أمر فان (وات) إذا كان قد قدر على اتخاذ موقف حيادي من مسألة الصراع بين المسيحية والاسلام (على الرغم من أن هذا الاستنتاج ليس صائبا بشكل نهائي كما سنرى) فانه لم يستطع الفكاك من نقاط الشدّ الأخرى التي تمسك بتلابيب العقل الغربي : **النزوع العلماني ، والمسلمات المادية ، والرؤية الوضعية، والانحسار على المنظور، واعتقاد القدرة على اخضاع كل ظاهرة تاريخية أو بشرية لمقولات التحليل العقلي الخالص، حتى ولو كانت (غيبية) تندّ عن التعليل والتحليل ..**

إن (وات) هو ابن الحضارة الغربية، ولن يستطيع الرجل بسهولة أن ينشق على مواضعات البيئة التي شكلت عقله .. ولكنه ـ مرة أخرى ـ يعد أكثر قدرة على (التحرر) من معظم زملائه المستشرقين الذين عاصروه أو سبقوه على الطريق ..

* * *

ـ ٢ ـ

والآن يجب أن نختبر بحثه (محمد في مكة) لوضع اليد على عناصر الخلل المنهجي فيما يتعلق بهذه النقطة بالذات : **إسقاط الرؤية العقلية المعاصرة على التاريخ ..**

منـذ البداية، ولما يمض سوى أسطر معدودات على إعلانه الحياد في مقدمته، يتخذ من القرآن ـ كمصدر لدراسة العصر المكي ـ موقفا يفهم منه اثنتان : أولاهما : عدم اطمئنانه إلى موضوعية روايات القرآن التاريخية، وثانيتهما : أن الشك يحوم حول كثير من النتائج بهذا الصدد !!

فهو يقول، ولّما يزل بعد في المقدمة « جرت العادة بعض الوقت بأن القرآن هو المصدر الرئيسي لفهم الفترة المكية. ولاشك أن القرآن معاصر لتلك الفترة **ولكنه متحيز**، ناهيك بصعوبة تحديد التسلسل الزمني لمختلف أجزائه ومايحوم حول كثير من النتائج من شك، فهو لايمدنا بأي شيء يمكن أن يكون لوحة كاملة لحياة محمد والمسلمين خلال الفترة المكية . وكل مافعله كتاب السيرة الغربيون هو أنهم أقروا اللوحة التي تقدمها السـيرة عن الفترة المكية في خطوطها الكبرى واستعملوها إطارا لايحتاج إلا لتوشيته بأكبـر كمية ممكنة من مواد القرآن(!!) وأفضل طريقة هي اعتبار القرآن والأحاديث الأولى كمصـادر يتم بعض منهـا بعضهـا الآخـر في مسـاهمته لفهم تاريخ الفترة المشار إليها. ويطلعنا القرآن على الجانب الفكري لمجموعة من التغيرات التي حدثت في مكة وفي ضواحيهـا، **ولكن يجب الاهتمـام أيضـا بالجـوانب الاقتصـاديـة والاجتمـاعيـة والسياسية إذا أردنا تكوين لوحة متناسقة وإدراك الجانب الفكري نفسه**»[١٣١] .

أما القول بتحيز القرآن وعدم موضوعيته والشك في صدق النتائج التاريخية التي يطرحها .. فقد لايستطيع أحد أن يلزم الرجل بالاعتقاد بأن القرآن ـ ككتاب منزل من الله سبحانه ـ إنما هو العلم الموضوعي اليقيني المطلق الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه ولكننا من جهتنا كمسلمين فإننا غير ملزمين البتة بقبول بل حتى بمناقشة إطروحات كهذه طالما أكد عليها المستشرقون .

ولكن حتى لو نظرنـا إلى القـرآن كوثيقـة تاريخية فإن القول بعدم موضوعيته وبالشك في معطياته التاريخية أمر يحتاج إلى دليل .. و (وات) يطرح مقولته على عواهنها .. ولانجد بعدها في طول كتابه وعرضه مقطعا قرآنيا واحدا يخرج عن الموضوعية .. لانجد أي دليل !!

وعـلى أيـة حال فان كتـاب الله ماجـاء ليكـون كتابا تاريخيا يتابع التفاصيل والجزئيات لحظة بلحظة ويوما بيوم، كما نجد في العهدين القديم والجديد اللذين دونا في فترات لاحقة على نبوتي موسى وعيسى عليهما السلام . وبرغم ذلك فقد استطاع عدد من الباحثين أن يستخلصوا من القرآن حقائق تاريخية قيمة عن العصرين المكي والمدني، وأن يصنعوا من نسيج الآيات ذات الصبغة التاريخية صورة عن السيرة هي في الحقيقة من أدق ماكتب عنها إلى الآن، ويكفي أن ننظر ـ على سبيل المثال ـ في كتاب دروزة (سيرة الرسول : صور مقتبسة من القرآن الكريم)، وصالح أحمد العلي (محاضرات في تاريخ العرب) إلى حدّ ما، وسيد قطب في تفسيره لسور (الأنفال) و (آل عمران) و (الأحزاب) و (التوبة) و (محمد) و (الفتح) وغيرها في كتابه (في ظلال القرآن) لتبين مايمكن أن يقدمه كتاب الله عن سيرة رسوله الكريم من معلومات ذات قيمة أكيدة .

إن القـرآن الكـريم كتاب عقيدة ومنهج حركة، وإذا حدث وأن طرح جانبا من الوقائع التاريخية فإن هدفه ليس تكوين لوحة متناسقة شاملة لمجريات الأحداث في عصر بكامله .. وإنما ملامسة بعض هذه الأحداث والتعقيب عليها لكي يركب منها موقفا يبنى به الانسان المسلم والجماعة المسلمة .. أي أنه يعتمد أسلوب التعليم والتربية بالحدث، وهـو واحـد من أشـد الأسـاليب حيوية وعطاء لأنه يحقق مايسمى بمبدأ (الاقتران الشرطي) ويجعل النمو الحركي للجماعة الإسلامية يستمد مقوماته من الواقع المعاش لا من النظريات المعلقة في الفراغ، والجدل اللاهوتي العقيم ..

ثم إن (وات) مايلبث أن يقع في تناقضين آخرين، فهو من جهة يعترف بأن القرآن يطلعنا على الجانب الفكري لمجموعة من التغيرات التي حدثت في مكة وفي ضواحيها، وهي تغيرات تاريخية، بل إنها قمة التغيرات التاريخية، لأنها بمثابة الحصيلة النهائية للحركة التاريخية التي ترفدها الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وبما أن القرآن الكريم، كما أشرنا قبل قليل، ليس بحثا في التاريخ .. فهو يكتفي بطرح التغيرات الأعمق والأشمل، ويترك جزئياتها المتشكلة في تيارات العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مكتفيا بالاشارة إليها بين الحين والحين .

و (وات) من جهة أخرى يشير إلى إمكان اعتماد الأحاديث الأولى كمصادر تتمم المعطيات القرآنية في المساهمة لفهم تاريخ الفترة المكّية .. وهذا أمر معروف ومتفق عليه .. إلا أن الرجل مايلبث بعد قليل أن ينقض هذه المقولة بالتشكيك في حجية الأحاديث

هذه المرة « ربما بدا في بعض الأحيان ـ يقول وات ـ إنني عمليا أقل تعلقا بالحديث من أولئك الذين هم أكثر مني شكًا فيه »[١٣٢] . على الرغم من أنه كان قد طرح في مقدمة كتابه نفسها موقفا أكثر اعتدالا من الحديث حيث قال « لما كنت أبحث في خلفية حياة محمد وفترته المكّية، فقد تقدمت في الفكرة القائلة بأن الأحاديث يجب أن تقبل عامة، وأن تؤخذ بحذر، وأن تصحح قدر الإمكان في المسائل التي نشكّ فيها بوجود (تلفيق مغرض) ولكن يجب ألّا ترفض رفضا باتا إلا إذا وقع تناقض داخلي بينها»[١٣٣].

* * *

ـ ٣ ـ

و (وات) أسوة بجلّ الباحثين الغربيين، يأخذ بالمفهوم الغربي الحديث للنمو التدريجي للأديان . أي إن الرسول أو النبي يعمل وفق المقتضيات المرحلية لكل فترة تاريخية، ومن ثم فإن منظوره للدين إنما هو وليد مواضعات تلك الفترة فهو لايملك ـ ابتداء ـ رؤية شمولية عن أبعاد دوره كنبي وعن الملامح النهائية للعقيدة التي جاء لكي يبشر بها .. فمحمد صلى الله عليه وسلم ـ على سبيل المثال ـ ماكان يعرف في المرحلة المكّية أن الدعوة الإسلامية هي دعوة عالمية، بل ماكان يعرف أنها دعوة للعرب جميعا، ولم يتبين له ذلك إلّا في فترات تالية ووفق الظروف التاريخية التي كان يجتازها حينا بعد حين !!

وقد يلتبس هذا المفهوم الوضعي الخاطىء للدين كحركة شاملة ذات أهداف محددة ابتداء، مع واحدة من أشد الحقائق أهمية في مسيرة الأديان تلك هي أن كل دين سماوي لايتنزل دفعة واحدة ويطلب من المؤمنين به الالتزام بكافة واجباته ومنهياته .. مرة واحدة .. إنما يتنزل على مراحل، وينبني تدريجيا عبر مدى زمني قد يطول وقد يقصر، وهو خلال صيرورته تلك، يتعامل مع المراحل التاريخية وفق معطياتها المرحلية لكي يقدر على مد الجسور وإقامة الحوار وتحقيق التأثير المطلوب . هذا إلى أن النمو العقيدي، وفق هذا المنظور الحركي، يحقق من النتائج الإيجابية ويبني من القيم ويعزز من المبادىء ما لايتحقق عشر معشاره في حالة التنزل الكامل دفعة واحدة .. ولهذا تنزل القرآن الكريم على مراحل، وهو يقولها بوضوح (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا)[١٣٤] .. وراح من خلال تنزله ذاك على مراحل، يبني الانسان المسلم والجماعة المسلمة خطوة خطوة، ولبنة لبنة، من أجل أن يستقيم البناء ويقدر، عن طريق الالتحام بين التعاليم والتاريخ، أن يحقق هدفه حركيا .. وليس وفق طرائق الجدل النظري واللاهوت .

ولكن هذا لايعني البتة أن الانبياء عليهم السلام ماكانوا يرون أبعد من مواطىء أقدامهم .. وأنهم ماكانوا يعرفون سوى مطالب المرحلة الزمنية التي يعملون خلالها كما يرى المفهوم الغربي للتطور التدريجي .

إن (وات) يقع في إسار هذا المفهوم بسبب من كونه ابن بيئته الثقافية، لكي مايلبث أن ينفذه في أكثر من مكان من كتابه عن (محمد) فيقع في حشد من الأخطاء .

فهو ـ يقول ـ مثلا ـ معلقا على أقصوصة اعتراف الرسول صلى الله عليه وسلم بأصنام قريش الثلاثة (اللات والعزّى ومناة)، عبر مساومته مع الزعامة القرشية فيما يعرف (بالآيات الابليسية) التي سبق وأن ناقشنا تبنيه لها في مكان آخر .. « عدّ الفقهاء المسلمون الذين ظلوا بعيدين عن المفهوم الغربي الحديث للنمو التدريجي محمدا، على انه قد أخبر منذ البدء بالمضمون الكامل لعقيدة الاسلام، فكان من الصعب عليهم أن لم ير محمد خروج الآيات الإبليسية على عقيدة الاسلام(!!) والحقيقة هي أن توحيده كان في الأصل، كما كان توحيد معاصريه المثقفين، غامضا، ولم ير بعد أن قبول هذه المخلوقات الإلّهية(!!) كان يتعارض مع هذا التوحيد. لاشك أنه يعدّ اللاّت والعزى ومناة على أنها كائنات سماوية أقل من الله، كما اعترفت اليهودية والمسيحية بوجود ملائكة. ويتحدث القرآن عنها في الفترة (الأخيرة؟) المكية باسم الجن، وإن كان يتحدث عنها في الفترة المدنية على أنها مجرد أسماء، إذا كان ذلك فليس من الضروري اكتشاف سبب خاص للآيات الابليسية، فهي لاتدل على أي تقهقر واع للتوحيد بل هي تعبير عن النظريات التي دافع عنها دائما محمد »[١٣٥] .

أية فوضى فكرية هذه. وأي تصور مضطرب متهافت للدين، لاهو بالمادي فيرفض الحقيقة الدينية ولا هو بالمؤمن فيعترف ببداهاتها ومسلماتها ؟!

لقد بعث الرسول صلى الله عليه وسلم كما بعث سائر الأنبياء عليهم السلام من قبله، بعقيدة واضحة كل الوضوح، صارمة أشد الصرامة ، مستقيمة بينة لاتقبل نكوصا أو التواء، ولاتقبل تغيرا أوتطورا تدريجيا : إنها شهادة أن لا إله إلا الله، بكل ماتعنيه هذه الشهادة من تسليم كامل بالألوهية المتفردة الواحدة، ورفض للتعدد بشتى صيغة وأشكاله: (لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم)[١٣٦] (وإلى عاد أخاهم هودا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره أفلا تتقون ؟)[١٣٧] (قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم مانزل الله بها من سلطان فانتظروا إني معكم من المنتظرين)[١٣٨] (وإلى ثمود أخاهم صالحا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم)[١٣٩] (وإلى مدين أخاهم شعيبا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من

اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم)[١٤٠] (إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء قال إني أشهد الله واشهدوا أني بريء مما تشركون)[١٤١] (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إلّه إلا أنا)[١٤٢] (وقال الله لاتتخذوا إلّهين اثنين إنما هو إله واحد)[١٤٣] (وماأرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون)[١٤٤] .

منذ اللحظات الأولى كان محمد صلى الله عليه وسلم يدرك أوضح الإدراك وأعمقه القاعدة التي سينطلق منها لدعوة الناس إلى الدين الجديد ، والشعار الذي سيرفعه بمواجهة العالم والهدف المحوري الذي سيسعى لتجميع المنتمين إليه :

شهادة لا إله إلا الله : (فإن تولوا فقل حسبي الله لا إله إلا هو ..)[١٤٥] (قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب)[١٤٦] (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلّهكم إله واحد)[١٤٧] (قل إنما يوحى إلي أنما إلّهكم إلّه واحد)[١٤٨] (ولاتدع مع الله إلها آخر لا إله إلا هو)[١٤٩] (قل إنما أنا منذر وما من إلّه إلا الله الواحد القهار)[١٥٠] (فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك)[١٥١] (رب المشرق والمغرب لا إلّه إلا هو فاتخذه وكيلا)[١٥٢] (وإلّه آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلّها واحدا)[١٥٣] (وما أمروا إلّا ليعبدوا إلّها واحدا لا إلّه إلا هو)[١٥٤] . ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم موضحا القاعدة التي ينطلق منها والهدف المركزي الذي يسعى إليه «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله»[١٥٥] .

القاعدة المحورية الثابتة، الواضحة، الصارمة، التي ظل الرسول صلى الله عليه وسلم يدعو الناس إليها ويقاتل الجاهلية عليها، ويبني أمته ودولته على أساسها .. وكان يعرف جيدا، بوحي الله وتسديده، أن أي انحراف عن هذا المفهوم، بأي قدر وفي أي اتجاه، ومن أجل أي هدف، يعني التفريط بعصب العقيدة وضياع وجهها وملامحها ..

ولذا كان صلى الله عليه وسلم ـ كما ذكرنا وكما أكد وكرر جلّ الباحثين في تاريخ النبوة ـ مستعدا للقاء مع قريش في كل شيء إلا في هذه، وللحوار والانفتاح على أي شيء إلا على هذه، ولإقامة الجسور بين الأطراف كافة للوصول إلى أي شيء مشترك إلا في قضية التوحيد المطلق الذي هو قاعدة الدين وعصب الدعوة وأساس العقيدة التي بعث لكي يحققها في العالم .

وإذا حدث فيما بعد، على المستوى الزمني، أن تنزلت آيات القرآن لكي تواصل البناء العقيدي، وتمد آفاقه، وتزيد معطياته غنى .. فإن هذا لايعني حدوث تطور تدريجي بالمفهوم الغربي للتطور .. فإن الأساس العقيدي ظل هو الأساس، وأن رسول الله صلى

الله عليـه وسلم ظل على بينة من الأمر إزاء هذا الأساس، وكل الذي كان يحدث هو إضافة معطيات جديدة تنبثق عن القاعدة نفسها وتنبني على محورها الثابت الواضح ..

وثمة تفريق آخر يجب أن يكون واضحا في الأذهان : إن العقيدة غير الشريعة . صحيح أن هذه تقوم على تلك وتنبثق عن مقولاتها، وتكسب صيغها من معادلات العقيدة نفسها، ولكنها تجيء فيما بعد وتتضمن حشدا من الجزئيات التنفيذية التي لم يكن النبي، أي نبي، يعـرف عنها مقدما .. أما العقيدة فهي تصور أساسي شامل للكون والحياة والمصير، فان لم يكن النبي يعرف مقدما أبعاده وخصائصه وأسسه فكيف يبدأ دعوته مجابها بها الانسان والعالم والطبيعة والتاريخ ؟

ولقد ناقشنا من قبل تهافت ماأسماه (وات) بالآيات الإبليسية التي تحكي عن اعتراف الرسول صلى الله عليه وسلم بالأصنام مقابل اعتراف الجاهليين بالله الواحد !! وسقوطها بالضرورة .. ولكننا نرجع إليها مرة أخرى مضطرين لأن (وات) يدافع من خلالها عن الرسول صلى الله عليه وسلم دفاعا ملتويا لاندري إن كان متعمدا خبيثا أم كان استمرارا طبيعيا لنظرية الغربيين إياها عن التطور التدريجي للدين .

إنه يقول بأن ليس من حق أصحاب محمد أن يستغربوا قبوله اللات والعزى ومناة .. وإنه لم ير في ذلك خروجا على عقيدة الاسلام !! إذ كان عليهم ابتداء أن يدركوا بأن نبيهم لم يكن يعرف يومها المضمون الكامل لعقيدة الإسلام ..

بل إن (وات) يمضي خطوة أخرى بهذا الاتجاه فيرى أن توحيد محمد كان في الأصل غامضا تماما، كما كان توحيد معاصريه المثقفين، ولم ير حتى ذلك الوقت، أي بعد مرور سنين طويلة على بدء دعوته القائمة على التوحيد المطلق، أن قبول هذه الأصنام يتعارض مع هذا التوحيد ..

بل إن (وات) ليمضي أبعـد من ذلك كله فيخلع صفـة المخلوقـات الإلّهية على الأصنام الحجرية المرصوفة على قارعة كل طريق، ثم يجزم (وهو صاحب المنهج الشكّي في السـيرة) بأن الـرسـول صلى الله عليـه وسلم كان يعـدّ اللآت والعـزى ومنـاة كائنات سماوية ولكنها أقل من الله!!

ألا يدرك هذا الباحث أنه في استنتاجاته التي تتميز بالغرابة والفجاجة، يتناقض مع بداهات الاسلام ومسلمات الدعوة التوحيدية التي انطلق بها الرسول صلى الله عليه وسلم منذ اللحظات الأولى .. وسوف يقاتل العرب جيمعا من أجل الحفاظ على نقائها وتفردها ؟

ولماذا يشك الرجل وينفي الكثير من وقائع السيرة التي لاترتطم أو تتناقض مع

الخط العام لحركة النبوة، بنيما يقبل هذه الرواية الشاذة، الضعيفة، المهلهلة، المدخولة التي ترتطم مع الأوليات والأسس والبداهات ؟

ثم مايلبث (وات) أن يبلغ حد التخليط الذي تنعدم معه الرؤية الصحيحة للأشياء عندما يقرن اعتراف محمد صلى الله عليه وسلم بالأصنام «تلك الكائنات السماوية التي هي أقل من الله» باعتراف اليهودية والمسيحية بوجود الملائكة!!

أية علاقة تربط بين الأصنام وبين الملائكة؟ وهل من مسوّغ هنا، أو في أية مناسبة أخرى، لاستعراض الفروق التي تميز بين الحجارة والملائكة، وللتزييف الديني الذي تمثله الأولى والحقيقة الغيبية المؤكدة التي تمثلها الثانية .. للعصيان الذي تمثله الأولى، وللطاعة والتسليم والاذعان الذي تمثله الثانية ؟

ألا يجوز أن يكون (وات) قد طرح هذا التقابل غير المنطقي للتشكيك بجدية الموقف العقيدي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ولتمرير هذه الواقعة المزيفة في الوقت نفسه؟ وفي ختام مقولته تلك يطرح (وات) معميات وتناقضات أخرى فيشير إلى أن القرآن يتحدث عن تلك المخلوقات الالهية (الأصنام) في الفترة المكية الأخيرة باسم (الجن)!! وإن كان يتحدث عنها في الفترة المدنية على أنها مجرد أسماء ..

أيتأخر - إذن - رفض الصنمية وتجريدها من الفاعلية حتى نهاية العصر المكي، بل حتى العصر المدني؟ فلم كان إذن ذلك الصراع الذي لاهوادة فيه بين المسلمين والزعامة الوثنية؟ ولم كانت قولة محمد المبكرة التي لم يشأ (وات) أن يشير إليها أو يعترف بها (والله ياعم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ماتركته حتى يظهره الله) أو تنفرد هذه السالفة ؟ وما هو (الامر) إن لم يكن التوحيد المطلق، والرفض المطلق للوثنية بكل صيغها وأشكالها؟ وكيف تفوت على (وات) هذه الحقائق جميعا بحيث إنه يختتم مقولته بهذه الكلمات القاطعة «إن الحادثة لاتدل على أي تقهقر واع للتوحيد بل هي تعبير عن النظريات التي دافع عنها دائما محمد»!!

ولاأعتقد أن الأمر يحتاج هنا إلى مزيد نقاش وقد بلغ هذا الحد من التبعثر والفجاجة ..

* * *

وانطلاقا من إسقاط المفهوم الغربي الخاطىء للدين على وقائع السيرة، نلتقي بحشد من الاستنتاجات والتحليلات الخاطئة التي يعتمدها (وات)، وإن كانت بشكل عام أقل حدة مما نجده لدى المستشرقين الآخرين .. لكنها على أية حال تمثل ارتطاما بحقائق النبوة، ولايمكن معها للعقل المسلم إلا أن يرى فيها سذاجة وجهلا، أو خبثا ومكرا .. فنحن نقرأ عبارات كهذه يمكن أن تكون مناقشتها ضربا في غير هدف أو اعترافا على الأقل بجديتها التي يجب ألا تخلع عليها أبدا حتى على المستوى الأكاديمي .. فما كان الدين الاسلامي وأسسه العقيدية، على وجه الخصوص، حقلا لمحاكات الأكاديميين وتجاربهم الفكرية في شرق أو غرب: « لقد تملكت محمدا، منذ وقت مبكر عقيدة أن الكلمات التي تصل إليه هي وحي من الله، مهما كانت الصورة الدقيقة لتجربته الأولى في تلقي الوحي. وقد ظهر الايمان بذلك منذ البداية في دعوته العامة»[١٥٦]

ونقرأ « على المؤرخ أن يعترف بصدق محمد المطلق في اعتقاده بأن الوحي كان يأتيه من الخارج، وأنه يمكن أن يكون قبل نزول الوحي قد سمع من بعض الأشخاص قسما من القصص التي يذكرها القرآن، وعندئذ يترك المؤرخ الموضوع إلى الفقهاء ليقوموا بنوع من التوفيق» [١٥٧] .

ونقرأ «كما نرى أثر الشك في اليوم الأخير وراء السؤال الموجه إلى محمد (يسألونك عن الساعة أيان مرساها) ويرد القرآن على هذا السؤال، أو يتحاشى الرد لأنه يمكن أن يحدث بلبلة لمحمد، وهذا هو الهدف من سؤاله»[١٥٨] .

و (وات) يعود إلى مسألة النمو التدريجي والضرورات المرحلية .. إلى آخره، فيتصور أن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف، حتى أواخر العصر المكي، الأبعاد الحقيقية لدعوته وأنها ليست لقريش وحدها أو للعرب وحدهم وإنما للعالم جميعا .. ويغفل (وات) كما أغفل غيره من المستشرقين تلك المعطيات القرآنية التي كانت تؤكد منذ بدايات العصر المكي: عالمية الدعوة الاسلامية وأن الأنبياء عليهم السلام لايمكن أن يسيروا كالعميان، خطوة خطوة دون أن يملكوا مسبقا استشراقا شاملا لما يسعون لتحقيقه، ولاحتى للخطوات التالية التي يجب عليهم أن يقطعوها .. وإذا كان الزعماء العاديون يمتلكون رؤية مستقبلية نافذة تتجاوز حدود الزمن الراهن وتتحرك صوب أبعاده النائية وفق برنامج مرسوم .. أفلا يكون الأنبياء، مبعوثو الله الى العالم، قادرين على امتلاك هذه الرؤية، بل ممتلكين، بإرادة الله ووحيه، زمامها منذ اللحظات الأولى ؟!

على أية حال فهذه هي الآيات القرآنية (المكية) التي تؤكد عالمية الدعوة الاسلامية منذ البدايات الأولى : (قل لا أسألكم عليه أجرا إن هو إلا ذكرى للعالمين)[١٥٩] (وما تسألهم عليه من أجر إن هو إلا ذكر للعالمين)[١٦٠] (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)[١٦١]

(تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا)[١٦٢] (إن هو إلا ذكر للعالمين)[١٦٣] (وما هو إلا ذكر للعالمين)[١٦٤] (فأين تذهبون؟ إن هو إلا ذكر للعالمين)[١٦٥] (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا)[١٦٦] .

ونسمع (وات) يقول بصيغ الجزم والاعتقاد التي لم نألفها منه « نحن نعتقد أن محمدا في هذا الوقت (بعد عودته من الطائف) أخذ يدعو أفراد القبائل البدوية للدخول في الإسلام، وأن وراء هذا النشاط تكمن فكرة غامضة في توحيد العرب جميعا »[١٦٧]

ونسمعه يقول «عدّ محمد نفسه في البدء مرسلا لقريش خاصة، وليس لدينا أية وسيلة لمعرفة ما إذا كان قد فكر بتوسيع أفق رسالته لتشمل العرب جميعا، قبل وفاة أبي طالب أو بعدها . وقد اضطره تدهور وضعه مع ذلك، أن ينظر إلى أبعد من ذلك فلا نسمع من ثم خلال سنواته الثلاث الأخيرة في مكة إلا عن علاقاته بالقبائل البدوية وسكان الطائف ويثرب »[١٦٨] .

وفي مكان آخر يصور محمدا صلى الله عليه وسلم كما لو كان لايميز بين الدين والسياسة، ولايعرف تماما أن دعوة كدعوته ستقوده بالضرورة إلى مركز الزعامة، وأنه لم يكن يفكر بأي دور غير الدور الديني الصِّرف وفق المفهوم الغربي وأنه «لم يكن سوى رجل ينذر» وأنه «كان يجب تنبيهه على الجوانب السياسية لقراراته الدينية»!![١٦٩] ومع ذلك يقول (وات) «لم يكن يمكن استمرار الفصل بين رسالة النبوة ووظيفة القائد السياسي في الظروف المشار إليها، أي في مثل نظرة العرب لما يحدد صفات الفضل والكفاءة الضرورية للحكم. فأي انسان كان في استطاعته فيما بعد انتهاج سياسة تكذبها كلمة من الله أو حتى من نبيه؟ وهكذا تكون الاشارة إلى الآلهة بداية معارضة القرشيين العنيفة، كما أن سورة الكافرين وإن بدت دينية صرفة، فهي حث لمحمد على فتح مكة»[١٧٠]

ونحن نقرأ في هذا الصدد هذه المقولة كذلك «إن السبب الأساسي في المعارضة كان من دون شك أن زعماء قريش وجدوا أن ايمان محمد بأنه نبي ستكون له نتائج سياسية. وكانت السنة العربية القديمة تقول إن الرئاسة في القبيلة يجب أن تكون من نصيب أكثر الرجال حظا من الحكمة والحذر والعقل، فلو أن أهالي مكة أخذوا يؤمنون بانذار محمد ووعيده وجعلوا يستفسرون عن الطريقة التي يجب أن تدار بها شؤونهم، فمن ذا الذي يحق له نصحهم غير محمد نفسه؟»[١٧١] .

فإذا كان زعماء قريش قد أدركوا العلاقة بين الدين والسياسة، بين الدعوة والقيادة فكيف لم يدرك محمد ذلك وهو أكثر من أي قرشي آخر حظا «من الحكمة والعقل» كما يعترف (وات) نفسه ؟

كما أنه يعود إلى مسألة الضرورات المرحلية، إلى درجة أنه يوحي للقارىء بأن القرآن الكريم كان يتحايل على قريش خشية الارتطام بها فيؤجل نهيه عن الربا، أحد أعمدة النشاط المالي المكي، إلى وقت طويل بعد الهجرة، ويكتفي بنقد موقفهم الشخصي عن الثروة .. «لقد كان زعماء مكة من بعد النظر بحيث أقروا بالتناقض بين تعاليم القرآن الأخلاقية ورأس المال التجاري الذي كان عماد حياتهم، ولهذا لم يظهر النهي عن الربا حتى وقت طويل بعد الهجرة، بينما ظهر منذ البداية نقد لموقفهم الشخصي من الثروة»(١٧٢) .

ويصعب على المـرء التصـديق بأن مستشرقـا متعمقا كوات لايدرك الفارق بين العقيدة والشريعة في الاسلام، وأن المرحلة المكية تختلف عن المرحلة المدنية في أن حركة الاسلام في الأولى كانت منصبة على البناء العقيدي بينما انصبت في المرحلة التالية على البناء التشريعي بسبب قيام دولة الاسلام وماتتطلبه من نظم ومعطيات تشريعية، مع استمـرار البناء العقيدي بطبيعة الحال .. فالذي حدث ليس تحولا في بنية الاسلام نفســه، بل في تنظيم الأولويات بعد إنجاز مرحلة بناء الجماعة الاسلامية وقيام دولة الاسلام في المدينة، ومع ذلك فنحن نقرأ في كتاب (وات) هذه العبارة «نستطيع القول بأن الاسلام قد تحول في خطوطه الكبرى عند الهجرة، ولكن معظم مؤسساته كان لايزال في مرحلة بدائية، فلم يتم، بعد، تحديد الصلوات ولا العبادة، وإن كانت قد وضعت الأسس لذلك .. ولم تظهـر ظهورا كاملا أركان الاسلام الأخرى : الصيام، الزكاة، الشهادة، والحج، ومع ذلك كانت كل الأفكار الرئيسية: الله، اليوم الأخير، الجنة والنار، إرسال الأنبياء، واضحة تماما»(١٧٣) .

وفرق واضح بين أن نقول بأن معظم مؤسسات الاسلام كانت في طور الولادة أو التشكل وبين أن نقول انها كانت في مرحلة بدائية !!

ذلك أن للكلمات إيحاءات وظلالا، وإنه ليتوجب على الباحث الجاد أن يعرف كيف ينتقي كلماته .. وإلا كان من حقنا ـ كطرف في الموضوع ـ أن نتهمه بالاغراض !! أو على الأقل بأنه يجهل الفارق الحاسم بين المرحلتين المكية والمدنية حيث لم يكن التوجه في الأولى ينصب أسـاسا على إقامة المؤسسات، وكان الهدف: العقيدة، من أجل إيجاد الأساس الصالح لاقامة المؤسسات ..

* * *

- ٥ -

والآن ماذا بصدد تقليد القرنين الأخيرين القائل بفاعلية العامل الاقتصادي في التـاريخ، والذي أخذ يتضخم ويتضخم حتى غدا على يد ماركس وانغلز الحاكم بأمره في حركة التاريخ، بل إنه أصبح القاعدة الأساسية لكل تغير أو تحول حتى ولو كان دينيا أو أخلاقيا أو جماليا صرفا ؟.

ولقد أسر هذا الاعتقاد، بدرجة أو أخرى، حتى أولئك المؤرخين الذين لم يعتنقوا المادية التاريخية، ولكنهم أصروا على تفسير كل ظاهرة تاريخية بالدافع الاقتصادي .. فلما تبين بمرور الزمن، واتساع امكانات مناهج البحث، وتكشف المزيد من الحقائق المضادة عجز هذا الدافع عن أن يكون وراء كل ظاهرة أو أن يفسر كل حدث، تراجعوا بدورهم وخففوا من تبنيهم للدافع، مفسحين المجال لفاعلية العوامل الأخرى التي لاتقل أهمية بحال من الأحوال .. أما المستشرقون عموما فقد تأخروا بعض الشيء في اعتماد هذا الدافــع ربمــا لأن وقائع التاريخ الاسلامي تتأبى، أكثر من الأحداث التاريخية الأوربية، على دافع كهذا .. ولقد مرّ بنا كيف كان (وات) واحدا من الذين رفضوا الأخذ بمنطق التفسير المادي للتاريخ ..

ولكن ذلك لم يكن يعني بالنسبة إليه، تجاوز الأخذ بمنطق التأثيرات الاقتصادية في التاريخ .. فإن القول بفاعلية العامل الاقتصادي في التاريخ شيء آخر تماما غير ماتريد المادية التاريخية أن تقوله ، فتجعل من هذا العامل الطاقة الحركية الأساسية للفعل التاريخي، وتتخذه قاعدة تحتية لسائر المناشط الحضارية ..

وإذا كان (وات) يرفض هذا التوجه أحادي الجانب فإنه يتشبث بدور العامل المادي عموما، والاقتصادى على وجه الخصوص، في الحركة التاريخية .. وهو يقول بهذا الصدد « إن اهتمام المؤرخين ومناهجهم قد تغيرت خلال نصف القرن الأخير ولاسيما أنهم أدركوا بصورة أفضل العوامل المادية الكامنة في التاريخ . يعني ذلك أن مؤرخي منتصف القــرن العشرين يهتمــون أكثــر بتحــديد أثر كثير من المسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون أن يهملوا الجانب الديني أو يقللوا من شأنه، حتى إن الذين (من أمثالي) يرفضون القول بأن مثل هذه العوامل يمكنها أن تحدد بصورة مطلقة سير الأمور، يجب عليهم مع ذلك أن يعترفوا بأهميتها. وليست ميزة هذه السيرة لمحمد أن تستعرض المصادر المعروضة عليها بقدر اهتمامها بهذه العوامل المادية ومحاولتها أن تقدم جوابا على العديد من الأسئلة التي قلما أثيرت في الماضي»[١٧٤]

ومع هذه التحفظات التي يطرحها (وات) فإننا نجده ينساق بين الحين والآخر، وراء إغــراء هذا التقليــد المنهجي القــائم على منــح الأهمية، وربما الأولوية، للعامل

الاقتصادي لكي يفسر وقائع من السيرة تندّ بطبيعتها عن أن تكون تمخضا عن العلاقات الاقتصادية، في إطار حركة دينية كسرت، كما رأينا في بدء البحث، كل (التنظيرات) المادية التي أريد إخضاعها لها !!

فهو ـ مثلا ـ يقتبس فكرة الصراع الطبقي في حديثه عن المنتمين للاسلام في العصر المكي فيرى أن الاسلام « لم يستمد قوته من رجال الدرجة السفلى من السلم الاجتماعي بل من أولئك الذين كانوا في الوسط وأدركوا الفرق بينهم وبين أصحاب الامتيازات في الذروة فأخذوا يقنعون أنفسهم بأنهم أقل امتيازا منهم، فنشأ صراع ليس بين (الملاكين) و (المعوزين) بل بين الملاكين والذين هم أقل منهم»[١٧٥]

لاريب أن اعتماد (المقاييس المادية) لفحص الدوافع التي قادت المسلمين وغير المسلمين للانتماء إلى الدين الجديد أو إلى أية عقيدة أو دين، أمر يرفضه واقع (التجربة) في أبعادها الشاملة الرحبة، فلم يكن البحث عن (الحق) والتشبث في الانتماء إليه أمر معدة تبحث عن طعامها وجسد يرنو إلى الاشباع، بقدر ماهي مسألة نفسية معقدة يلعب فيها الظمأ الروحي واليقين الفكري والقناعة الذاتية دورها الحاسم، بحيث أن سائر الأمور الأخرى، الحسية والجسدية تظل (ثانوية) بالنسبة لهذه الدوافع الأساسية .

هذا على المستوى الذاتي، أما على المستوى التاريخي، فإن هذا المقياس يتعرض للتهافت ـ كذلك ـ بمجرد إلقاء نظرة متأنية على قوائم المسلمين الأول الذين كان أكثرهم ـ كما يقول صالح العلي ـ من التجار ورجال الطبقة الوسطى وممن كانت لهم عشائر تحميهم وتدفع عنهم . بل حتى وجود الحلفاء والمستضعفين في الاسلام، لاينهض دليلا على صحة هذا الرأي . إذ أن هؤلاء نالوا كثيرا من الاضطهاد بسبب عقائدهم، ومنوا بكثير من الآمال إذا تركوا الاسلام، فرفضوا وأصروا على التمسك بالدين الجديد، مما يدل على أن دافع العقيدة هو الذي كان يدفعهم إلى اعتناق الاسلام. والواقع أن الروايات اشارت صراحة إلى دوافع بعضهم، فعثمان بن مظعون كان من قبل ظهور الاسلام من الباحثين عن الدين، وسعيد بن زيد بن عمرو هو ابن الرجل الذي كان حنيفا يبحث عن دين ابراهيم، وخالد بن سعيد بن العاص دان بالاسلام لأنه رأى نفسه في المنام على حافة هاوية من النار يدفعه اليها أبوه ويدفعه عنها رجل آخر لينقذه منها .. أما عمر بن الخطاب الذي أسلم بعد هذه الفترة فقد أسلم لتأثره من سماعه آيات القرآن ومن رؤيته أخته تتأذى[١٧٦]

ترى كم من مسلمين قادتهم إلى الاسلام تلك (الهزة الوجدانية) التي أحدثتها آيات القرآن الكريم الساحرة، المعجزة، وهي تتلى عليهم، فتغسل ضمائرهم وتزيل زيغ قلوبهم، وتعيد ألق الذكاء إلى عقولهم، ونور اليقين إلى بصائرهم وأفئدتهم؟ وهل بعد هذه

(الهزة) الشاملة التي تنقل الانسان من حال إلى حال، تفكير (منفعي) محدود في أمعاء تمتلىء طعاما، وجيوب تفيض فضة وذهبا؟ ماالذي دفع عثمان بن عفان، وهو في قمة قريش غنى ومكـانة وأمانا ومحبة وجاها، إلى أن يتمرد على جاهليته ويقف في لحظات الدعـوة الأولى، الصعبـة الغـامضة، الخطيرة، بمواجهة قومه وعشيرته رافضا الغنى والمكانة والجاه والمحبة، مختارا بدلا منها الفقر والزراية والخوف والكراهية ؟ حتى إنه ليستهين بسياط عمه وهي تنزل على ظهره من أجل أن تعيده إلى حظيرة الآباء والأجداد؟ وما الذي دفع أبا بكر ـ وعشرات غيره ـ إلى أن ينفقوا من أموالهم الخاصة التي كدحوا من أجلها، ينفقونها إلى آخر درهم، حتى إن الرسول ليسأل الصديق : وما الذي أبقيت لعيالك ياأبابكر ؟ فيكون جوابه : أبقيت لهم الله ورسوله!! وما الذي دفع سعد بن أبي وقاص، الغني المدلل، إلى أن يرفض توسلات أمه وقد أوثقته رباطا، من أجل أن يرتد عن دينه، فما يكون جوابه إلا أن يقول : والله ياأم لو رأيتك تموتين مائة مرة ثم تعودين ثانية إلى الحياة ماردّني ذلك عن ديني؟ (وغير عثمان وأبي بكر وسعد كثيرون) ..

إن (وات) نفسـه يقـول «لقد انتمى إلى الإسلام شباب من أفضل العائلات، وخالد بن سعيد أفضل مثل لهذه الفئة، ولكن هنالك آخرين غيره وكانوا ينحدرون من أقوى العائلات وأشهر القبائل، تربطهم روابط متينة بالرجال الذين يملكون السلطة في مكة، وكانوا في مقدمة أعداء محمد. ومن المهم أن نشير إلى أنه وجد في معركة بدر أمثلة على الأخوة والآباء والأبناء والعم وابن الأخ الذين كانوا يقاتلون في صفوف كلا الحزبين ..»[١٧٧]

وبذلك يناقض الرجل نفسه ..

.. ثم .. إلى أي دين كان ينتمي هؤلاء المترفون الأغنياء ومتوسطو الحال الذين ينتمون إلى أشهر القبائل المكية وأعلاها سلطة ومكانة؟ إلى الدين الذي كانت حملات كتابه الكريم تتنزل منذ بداياتها الأولى (العلق، القلم وغيرهما)[١٧٨] صواعق على رؤوس الأغنيـاء والزعمـاء، تلك الآيـات التي «نـددت بالأغنياء الذين يقبضون أيديهم عن مساعدة الطبقات المعوزة، وحثت على الانفاق كثيرا، كما أنها حاربت الزعامة الطاغية الباغية المعتزة بالقوة والمتكبرة عن الحق»[١٧٩] .

وشبيهة بالنص السابق الذي أوردناه لوات قبل قليل، تلك العبارات التي يفسر فيهـا دافـع إسلام عمر بن الخطاب .. وكأن انتماءه للدين الجديد كان بسبب رغبة (مصلحية) تملكه في تجاوز مايمكن أن تنتهي إليه قبيلته من تدهور وانحطاط «لانجد ـ يقول وات ـ أية إشارة إلى العوامل الاقتصادية (في إسلام عمر). ومع ذلك فإن عمر، وإن كان واثقا من مكانته في القبيلة، أحس بالضيق بسبب مكانة قبيلته في مكة، ولايستبعد

ان يكون شعوره بالضيق قد ضاعف حقده على زملائه الذين كانوا يتولون قيادة القبيلة خشية أن يؤدي اعتناقهم للإسلام إلى تدهور حالة القبيلة العامة»[١٨٠] .

والموقف من مقاطعة المسلمين المعروفة في شعب أبي طالب، وفشل هذه المقاطعة، يرجع بها (وات) ـ كذلك ـ إلى الاقتصاد والمصالح الاقتصادية فيقول « لامغزى لغياب المشتركين الآخرين في حلف الفضول (عن التوقيع على وثيقة المقاطعة) ماعدا غياب عبد شمس، ولكن كل شيء يحمل على الاعتقاد بأن هذه القبيلة كانت تسعى لعقد صلات متينة مع مخزوم لخدمة مصالحها المشتركة، فكان لابد من أن يوجه ذلك سياستها أكثر من المحالفات القديمة. وإذا جاز لنا تقديم ملاحظة حول الدوافع التي أدت إلى توقف المقاطعة فإننا نقول إنهم أدركوا، بمرور الزمن، أن التحالف الكبير والمقاطعة يقويان مركز القبائل القوية التي كانت تحاول القيام بمراقبة ـ التجارة المكية وإخفاق مكانة سائر القبائل»[١٨١] .

وتفاصيل الظروف التي انتهت إلى إلغاء المقاطعة معروفة،[١٨٢] ونخوة الانسان لمجابهة الظلم وإنقاذ المظلومين طبع مركوز في جبلة الانسان إلا إذا جردناه عن قيمه كإنسـان وعـددنا المجتمع البشري مجتمعا حشريا لاتحركه إلا المصالح الصرفة .. أما على مستوى الأخلاق العربية القديمة ذات الوجود التاريخي الثقيل، فإن المسألة تبدو أكثر وضوحا، وعلى هذا الضوء يمكن أن نفهم ماجرى .

حتى إنَّ محمدا صلى الله عليه وسلم نفسه، يضرب على وتر الدوافع الاقتصادية المصلحية لكسب الأنصار، فيما يقتبسه (وات) عن (لامانس) الذي سبق وأن رفض التسليم باستنتاجاته « كان الأشخاص الذين اتصل بهم محمد، وهم عبد ياليل وأخوه، ينتمون الى قبيلة عمر بن عمير المنتمية للأحلاف، فكانوا بذلك من أنصار قريش، وربما راود محمدا الأمل باستمالتهم إليه بالتلويح لهم بتحريرهم من سيطرة مخزوم المالية»[١٨٣]

وفي مكـان آخر يجعل (وات) « ظهور الاسلام ذا علاقة بالانتقال من اقتصاد بدوي إلى اقتصاد تجاري »، وإذ كان الرجل قد أكد في عبارة سابقة «إن قلاقل العصر كانت دينية مثل كل شيء» فإنه ينتهي إلى طرح هذا السؤال «هل هناك تناقض أم أن النظريتين يمكن أن تلتقيا ؟»[١٨٤]، وهو في مكان آخر يرى إمكان ذلك[١٨٥] .

. ولاداعي للتأكيد، للمرة العشرين ، على أن الاسلام يفرد مكانا واسعا للعوامل المادية والدوافع الاقتصادية، وعلى أن بعض وقائع السيرة لاتفهم إلا على ضوء دوافع كهذه، ولكن الاسلام، كدين منزل من السماء، وكدعوة أخيرة للبشرية، أريد لها أن تواكب الوجود الانساني على اختلاف تقلباته وأوضاعه .. إنما هو حركة أكثر شمولية وأعمق

أثرا من أي تأثير مادي أواقتصادي، وأنه كدعوة انقلابية، ضربت الاعراف والتقاليد والمعادلات اليومية السائدة، أكثر استعصاء على التزمين والتحجيم الاقتصاديين وأن القول بالعلاقة بين ظهوره وبين الانتقال من صيغة اقتصادية إلى صيغة أخرى، تقطعه بين لحظة وأخرى، معطيات الإسلام العقيدية والتاريخية على السواء .

في مقابل هذا كله يطرح (وات) وجهات نظر أقرب إلى الموضوعية في حديثه عن العـامـل الاقتصـادي . فينفي أولوية هذا العامل حينا، ويلتقي حينا آخر مع الرؤية الاسلامية التي تجعل (الدين) هو الأساس الحقيقي للمتغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وهو تحليل يختلف في اتجاهه تماما عن التحليل المادي للتاريخ يقول (وات) «نستطيع تحديد الموقف بقولنا إنه، ولو كان محمد على علم واسع بالأمراض الاقتصادية والاجتمـاعيـة والسيـاسيـة والدينية في عصره وفي بلاده، فإنه كان يعدّ الناحية الدينية أساسية ولهذا حصر اهتمامه بهذه الناحية . وهذا ماحدد أخلاق الأمة الجديدة، فقد اهتم المسلمـون الأوائـل بعقائدهم وشعائرهم الدينية اهتماما شديدا، حتى لو أن رجلا يهتم خصوصا بالسياسة خلال الفترة المكية لما ارتاح إلى العيش بينهم، ولاسيما حين اشتـد النضـال مع المعارضين وأصبحت نبوة محمد موضوع الخلاف الرئيسي، فقد اتجهت أفكارهم أولا إلى الدين، ولهذا دُعِي الناس إلى الاسلام على أساس ديني، ولايكاد يكون للأفكار الواعية الاقتصادية أو السياسية أي دور في اعتناق الاسلام، نقول هذا ونحن نعتقد بأن محمدا والمتنورين من أتباعه قد أدركوا الأهمية الاجتماعية والسياسية لرسالته، وأن مثل هذه الآراء كان لها أثر بالنسبة إليهم في إدارة شؤون المسلمين»[١٨٦] .

وفي مكان آخر يؤكد (وات) هذه (الفكرة) التي تضع الأمور في نصابها بعد أن أطاحت بها ذات اليمين وذات الشمال نظرية التفسير المادي التي عضت بنواجذها على صيغة الانتاج كقاعدة تحتية لكل المتغيرات على الاطلاق! «كانت المشكلة التي جابهها محمد ـ يقول وات ـ لها جوانب اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية، غير أن رسالته كانت في الأساس دينية بحيث إنها حاولت علاج الأسباب الدينية الكامنة لهذه المشكلة، ولكنها انتهت لمعالجة الجوانب الأخرى، ولهذا اتخذت المعارضة اشكالا مختلفة»[١٨٧]

وثمة تأكيد ثالث لهذا المنظور الذي لايغفل الدافع المادي ولكنه يضعه في مكانه تماما «إن الأسباب المادية لاتنفي الأسباب الدينية بل الاثنان متكاملان . والقول الحق هو أن الأفكار الدينية يجب أن تكون ضرورية لتجعل الناس يدركون الوضع العام الذي يعيشون فيه، والأهداف التي يسعون وراءها . وللدين في نظر التفكير الديني مظاهره السيـاسية والاجتماعية والاقتصادية، هذا هو الحال في الشرق الأدنى، وهو مع ذلك ظاهـرة غريبـة في نظر الغربيين، ولكن يجب ألّا يعمينا ذلك عن إدراك أن الجانب الديني في الحركة التي تزعمها محمد كان دائما صحيحا وثيق الصلة بالجوانب الأخرى» .[١٨٨]

وانطلاقا من هذه القدرة على (التحرر) من شد التقليد الغربي بصدد الدوافع الاقتصادية، يطرح (وات) في مقدمة كتابه هذا السؤال «هل يعني هذا أن ظهور ديانة جديدة في الحجاز وانتشار العرب في فارس وسوريا وأفريقيا الشمالية مرتبطان بتغير اقتصادي خطير؟»، ومايلبث أن يجيب عليه بقوله «هناك من يجيب بالإشارة إلى قحط صحراء الجزيرة العربية وأنّ الجوع هو الذي دفع العرب على طرق الفتح. لندع جانبا، مؤقتا، المسألة العامة عن التغير الاقتصادي، ويكفي أن نشير إلى أنه ليس هناك برهان وثيق على سوء الأحوال المناخية في الصحراء[١٨٩] فلقد كانت الحياة فيها مقبولة. ونسمع عن صحابة محمد أنهم ـ أثناء الفتوحات خارج الجزيرة ـ كانوا يعودون أدراجهم إلى حياة الصحراء التي يحبونها. ونشعر من خلال ذلك أن البدو لم يكونوا أسوأ حالا من الماضي، بل كانوا أفضل حالا بسبب مايستفيدونه من ازدهار مكة المستمر.. ولقد وجدت صناعات صغيرة في الحجاز، ولاسيما لتلبية حاجات البدو والحضر، وإن سمعنا عن سلع من الجلد فمصدرها الطائف، ولكن هذه الصناعات ليست مهمة في كتابة سيرة محمد لنعدّها عاملا فعالا»[١٩٠].

بينما نجد أتباع التفسير المادي للتاريخ يعضون بالنواجذ على أية اشارة من هذا النوع: صناعات جلدية، تجمعات عمالية لعصر الكروم وتخميرها!! وماشابه ذلك لكي يقيموا عليها تحليلاتهم التي تنطوي في تشنجها المدرسي الأعمى حتى نبوة الأنبياء وشعر الشعراء وحكمة الحكماء.. وهم يصلون ـ من خلال ذلك ـ إلى استنتاجات تصل حدّ التمحّل الذي يثير الاستغراب.. و(وات) يرفض الانسياق وراء هذا التقليد مؤكدا نقائضه الحين تلو الحين، برغم أنه قد يمثل ـ بحد ذاته ـ تناقضا مع عدد من أطروحاته التي أشرنا إليها قبل قليل.. «إن المستضعفين» انتموا للإسلام متأثرين بقلقهم الخارجي والداخلي أكثر من تأثرهم بأي نفع اقتصادي أو سياسي.. وليس غريبا أنّ بعض الأشخاص قد دفعهم إلى الإسلام النواحي السياسية والاقتصادية فيه، ولايبدو ـ مع ذلك ـ أن عددهم كان كبيرا».[١٩١]

وعلى أية حال فإن (وات) الذي دعا في مقدمة كتابه إلى الاهتمام الواسع بالعامل المادي في تفسير الوقائع التاريخية، لم يسمح لنفسه بأن يذهب مع المقولة إلى نهاية المدى، متخطيا كل حواجز المنطق والواقعة التاريخية وتعقيدات الدور البشري في التاريخ.. وبذلك أثبت أنه أكثر موضوعية من جل الذين أغراهم الدافع المنظور فوقعوا أسرى حشد من الأخطاء..

لكنه، بصدد عوامل الشد الأخرى في مكونات العقل الغربي، لم يستطع أن يحقق (التحرر) أو (التوازن) نفسه، فوقع أكثر من مرة في دائرة (سوء الفهم) إن لم نقل في مظنة الأخطاء..

الخاتمــة

المحصلة النهائية التي يمكن أن نصل إليها من خلال التعامل مع دراسات المستشرقين، أيا كان موقعهم، أنه لايمكن لهذه الدراسات ـ على الاطلاق ـ (وبالتأكيد العقلي، غير الانفعالي، على هذه العبارة الأخيرة) أن ترقى إلى مستوى السيرة فتكون قديرة على التعامل معها، والتوغل في نسيجها، وإدراك بنيتها بعمق، ورسم الصورة الموضوعية العادلة لها ..

ذلك أن هناك أكثر من خلل في (منهج العمل)، ولن يتمخض هذا الخلل إلا عن حشود من نقاط سوء الفهم والأخطاء على مستوى الموضوع .. الأخطاء التي تنتشر كالبثور على جسد السيرة المترع صحة وتماسكا وعافية، فتشوهه وتنثر على صفحاته البقع والشروخ ..

نعم .. ثمة فرق بين مستشرق وآخر .. ونحن إذا قارنا (وات) بـ (لامانس) مثلا، أو حتى بفلهاوزن، وجدنا هوة واسعة تفصل بين الرجلين .. يقترب أولهما ويقترب حتى ليبدو أشد إخلاصا لمقولات السيرة من أبناء المسلمين أنفسهم .. ويبعد ثانيهما ويبعد حتى ليبدو شتّاما لعّانا وليس باحثا جادا يستحق الاحترام ..

ومع ذلك فهو فرق في الدرجة وليس في النوع .. فها نحن نقف بعض الوقت عند كتاب (محمد في مكة) لأكثر المستشرقين حيادية كما أكد هو نفسه في مقدمته وكما قيل عنه، ولنتذكر عبارات المستشرق البريطاني (غب) ونشير كذلك إلى عبارات المستشرق الفرنسي (مكسيم رودنسن) : «من النادر أن ترى عالما لايهتم فقط بجمع مواد بحثه، بل يطرح الأسئلة على نفسه ويجيب عليها بصورة علمية، يضاف إلى ذلك أمانة علمية شديدة تصدر عن فكر لاحيلة له أمام الحقيقة . هذا الانفتاح الفكري، وتلك الامانة العلمية، وهذه المهارة في الكشف عما هو أصيل وجوهري جعل من كتابه عن محمد حدثا تاريخيا في الدراسات عن نبي الإسلام»[١٩٢]

نقف أمام هذا الكتاب فإذا بنا نقع على بعض جوانب الخلل في منهج العمل في حقل السيرة: نزعة نقدية مبالغ فيها تصل حد النفي الكيفي وإثارة الشك حتى في بعض المسلمات، تقابلها نزعة افتراضية تثبت بصيغ الجزم والتأكيد ماهو مشكوك بوقوعه أساسا .. وإسقاط للتأثيرات البيئية المعاصرة، وإعمال للمنطق الوضعي في واقعة تكاد تستعصي على مقولات البيئة وتعليلات العقل الخالص ..

ونستطيع أن نخلص من هذا كله إلى أنه ليس بمقدور أي مستشرق على الاطلاق، مهما كان من اتساع ثقافته، واعتدال دوافعه، وحياديته، ونزوعه الموضوعي، إلا أن يطرح تحليلا للسيرة لابد أن يرتطم، هنا أو هناك، بوقائعها وبداهاتها ومسلماتها، ويخالف بعضا من حقائقها الأساسية، ويمارس ـ متعمدا أو غير متعمد ـ تزييفا لروحها وتمزيقا لنسيجها العام ..

أهم المصادر والمراجع

القرآن الكريم .

ابن الأثير :عز الدين على الجزري (ت ٦٣٠هـ)

الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت ـ ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧م

البلاذري : أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ)

أنساب الاشراف، الجزء الأول، تحقيق محمد حميد الله، معهد المخطوطات لجامعة الدول العربية، دار المعارف، القاهرة ـ ١٩٥٩م .

ابن سعد : محمد (ت ٢٣٠هـ)

كتاب الطبقات الكبير، تحقيق ادور سخاو ورفاقه، طبع مصورا عن طبعة ليدن ـ بريل ـ ١٣٢٥هـ .

الطبري : محمد بن جبير (ت ٣١٠هـ)

تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة ـ (١٩٦١ ـ ١٩٦٢م) .

ابن المبارك : زين الدين أحمد الزبيدي (ت ٧٣٥ هـ)

التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح للبخاري، الطبعة الثانية، دار الارشاد، بيروت ـ ١٣٨٦هـ .

ابن هشام : أبو محمد عبد الملك (ت ٢١٨ هـ)

تهذيب سيرة ابن هشام لعبد السلام هارون، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة ـ ١٩٦٤م .

الواقدي : محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧هـ)

كتاب المغازي، تحقيق مارسدن جونس، مطبعة جامعة اكسفورد ١٩٦٦م .

أرنولد : سيرتوماس و.

الدعوة إلى الاسلام، ترجمة حسن ابراهيم حسن ورفاقه، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧١م .

بروكلمان : كارل .

تاريخ الشعوب الاسلامية، ترجمة فارس والبعلبكي، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين ، بيروت ـ ١٩٦٨م .

البهي : د . محمد

الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، الطبعة الخامسة، دار الفكر بيروت .

خليـل : عماد الدين .
التفسير الاسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت ـ ١٩٧٤م .
دراسة في السيرة، الطبعة الخامسة، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ ١٩٨١ .
في التاريخ الاسلامي: فصول في المنهج والتحليل، المكتب الاسلامي، بيروت ـ ١٩٨٠ .
درمنغـم : اميـل
حيـاة محمـد، ترجمـة عادل زعيتر، الطبعة الثانية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ـ ١٩٤٩م .
دروزة : محمد عـزة
سيرة الرسول : صور مقتبسة من القرآن الكريم، الطبعة الثانية، مطبعة عيسى البابي، القاهرة ـ ١٩٦٥م .
الدوري : د . عبد العزيز ورفاقه
تفسير التاريخ، مكتبة النهضة، بغداد .
دوزي : رينهارت .
تاريخ مسلمي أسبانيا، الجزء الأول، ترجمة د . حسن حبشي، المؤسسة المصرية العامة، دار المعارف، القاهرة ـ ١٩٦٣ .
دينيـه : اتيين دينيه (ناصر الدين الجزائري) وسليمان ابراهيم الجزائري محمد رسول الله، ترجمـة عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم، الطبعة الثالثة، الشركة العربية، القاهرة ـ ١٩٥٩م .
العقيقـي : نجيـب
المستشرقون، دار المعارف، القاهرة ـ ١٩٦٤م .
علـي : د . جـواد
تاريخ العرب في الاسلام (السيرة النبوية) ، الجزء الأول، بغداد مطبعة الزعيم ـ ١٩٦١م .
العـلي : د . صالح أحمد
محاضرات في تاريخ العرب، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، بغداد مطبعة الارشاد ـ ١٩٦٤م .
عمـر : فروخ ومصطفى الخالدي
التبشير والاستعمار في البلاد العربية، الطبعة الرابعة، المكتبة العصرية، بيروت ـ ١٩٧٠ ـ .
فايـس : ليوبولد (محمد أسد) .
الاسلام على مفترق الطرق، الطبعة السادسة دار العلم للملايين بيروت ـ ١٩٦٥ .

فلهاوزن : يوليوس

تاريـخ الدولة العـربيـة، ترجمة محمد عبد الهادي أبي ريدة، الطبعة الثانية لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ـ ١٩٦٨م .

وات : مونتغومري

محمد في مكة ، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت .

محمد في المدينة و(المترجم والناشر نفسه) .

ولفنسون : اسرائيـل .

تاريـخ اليهـود في بلاد العـرب في الجـاهليـة وصدر الاسلام، مطبعة الاعتماد، القاهرة ـ ١٩٢٧م .

Margoliuth : The Eraly Development of Mohammedanism, (London - 1914) .

Mohammed and the Rise of Islam . (London - 1905)

The Relations between Arabs and Israelits prior to the Rise of Islam (London. 1924.)

Muir, William : The Caliphate, its Rise, Dicline and Fall, (London, 1891) .

The Incyclopeadia of Islam (London and Leyden 1913) .

الهوامش

(١) انظر على سبيل المثال : مونتغومري وات : محمد في مكة، الصفحات ١٦٦ ـ ١٧٨، ١٨٣ ـ ١٨٩، ٢٣٣ ـ ٢٣٥ .
(٢) المرجع السابق ص٥ ـ ٦
(٣) من تعليق جب الذي اعتمده الناشر على غلاف كتاب (محمد في مكة)
(٤) انظر كتاب (فصول في المنهج والتحليل) للمؤلف، فصل (حول تداول السلطة في العصر الأموي) .
(٥ ـ ١٥) عن النصوص السابقة، ولمزيد من التفاصيل انظر د . محمد البهي: الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ص٥٠٧ ـ ٥٢١، ليوبولد فايس (محمد أسد): الاسلام على مفترق الطرق ص ٦٠ فما بعد، عمر فروخ ومصطفى الخالدي: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، توفيق الحكيم: تحت شمس الفكر ص ١٨ فما بعد، مجلة البلاغ الكويتية، عدد ٥٨ ص١٢، مجلة البعث الاسلامي الهندية، عدد ٩ السنة الثامنة .
(١٦) د . جواد علي : تاريخ العرب في الاسلام جزء ١ ص ٩ ـ ١١
(١٧) حياة محمد، المقدمة ص٨ ـ ١١
(١٨) انظر : جواد علي، تاريخ العرب ١/ ٧٨ وهوامشها
(١٩) تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الاسلام ص١٢٥ ـ ١٣٧
(٢٠) محمد في مكة ص٩٤
(٢١) تاريخ الشعوب الاسلامية ص ٥٣ ـ ٥٤
(٢٢) تاريخ اليهود في بلاد العرب ص١٤٥ ـ ١٤٦ .
(٢٣) تاريخ العرب في الاسلام ١/ ٨ ـ ١١
(٢٤) محمد رسول الله، المقدمة ص٢٧ ـ ٢٨، ٤٣ ـ ٤٤
(٢٥) تاريخ العرب في الاسلام ١/ ٩٥
(٢٦) محمد رسول الله، المقدمة ص٤٣ ـ ٤٤
(٢٧) الدولة العربية وسقوطها ص٤ .
(٢٨) يستشهد آرنولد بالآيات التالية : سورة ٣٦ آية ٦٩ ـ ٧٠ سورة ٢١ آية ١٠٧ سورة ٢٥ آية ١ سورة ٢٤ آية ٧ سورة ٦١ آية ٩ .. إلى آخره ..
(٢٩) The Caliphate: pp. 43 - 44 وكايتاني آخر من يؤيد هذا الرأي Annali dell Islam V - 323 - 324 عن آرنولد : الدعوة إلى الاسلام هامش ٢ ص ٤٩ ـ ٥٠
(٣٠) المرجع السابق ص٤٨ .
(٣١) نفسه، هامش ١ ص٤٨
(٣٢) نفسه، هامش ١ ص٥٤
(٣٣) نفسه، هامش ٢ ص ٥٢
(٣٤) نفسه، ص ٦١ ـ ٦٢ وانظر بالتفصيل جولد زيهر في مؤلفه : Muhammedanishe Stidien, V, L. I
(٣٥) تاريخ العرب في الاسلام. ١/ ٩ ـ ١١
(٣٦) المستشرقون الناطقون بالانكليزية، مجلة The Muslim World عدد تموز سنة ١٩٦٣ ترجمة د. محمد فتحي عثمان، عن د . محمد البهي : الفكر الاسلامي الحديث ص ٥٩٣ ـ ٦٠١ .
(٣٧) نفسه
(٣٨) تاريخ الشعوب الاسلامية ص ٤٧
(٣٩) نفسه ص٥٢ .
(٤٠) الدولة العربية وسقوطها ص١٥ ـ ١٦ .
(41) Mohammed and the Rise of Islam, pp. 262 - 63 .

(٤٢) ابن هشام : تهذيب ص ٢١١ ـ ٢١٢، الواقدي· المغازي. ص٤٤١ ـ ٤٤٢
(٤٣) تاريخ الشعوب الاسلامية ص٤٤
(٤٤) تاريخ العالم للمؤرخين ٨/ ١١
(٤٥) انظر بالتفصيل : عبد العزيز الدوري ورفاقه . تفسير التاريخ ص ١٤ ـ ١٦
(٤٦) بنـدلي جوزي (١٨٧١ ـ ١٩٤٢م) نصـراني من أهـل القـدس، تخصص في قازان باللغات السامية والدراسات الشرقية، وتولى التدريس في معهد الرهبان ثم في جامعة قازان ثم في جامعة باو إلى أن توفي. وقد عده المستشرقون الروس مرجعا من مراجعهم· (عن كتاب نجيب العقيقي: المستشرقون ٣/ ٩٣١) .
(٤٧) أي تفاهم هذا؟ وفي أي مكان وزمان تم؟ وأية رواية أوردته؟ وفي أي مصدر على الاطلاق ؟
(٤٨) هذا غاية مايمكن أن يصل إليه مؤرخ من خروج على مستلزمات البحث العلمي، وعبث صريح بالوقائع التاريخية، والا ففي أي زمان ومكان وضعت هذه الشروط؟ وأين هي من شروط صلح الحديبية التي تواترت بنصوصها الحرفية في كافة المصادر والمراجع .
(٤٩) من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام، ص٤٩ ـ ٥٠
(٥٠) نفسه، ص٥١ ـ ٥٢
(٥١) نفسه، ص٤٤ ـ ٤٥
(٥٢) يمكن الرجوع في هذا المجال لكتاب للمؤلف بعنوان (دراسة في السيرة).
(٥٣) محمد في مكة، ص٦٦
(٥٤) انظر : دراسة في السيرة للمؤلف ص ٢٧١ ـ ٢٧٢ (الطبعة الخامسة المنقحة)
(٥٥) ١/ ١٠١ ـ ١٠٢
(٥٦) ٣/ ١٢١
(٥٧) تهذيب ص ٣١ ـ ٣٢
(٥٨) طبقات ١/١/٧٠ ـ ٧٤
(٥٩) انساب الأشراف ١/ ٨١ ـ ٨٢
(٦٠) محمد في مكة ص٧٣ .
(٦١) نفســه
(٦٢) نفسه ص٩٣
(٦٣) نفسه ص٩٣
(٦٤) أي ضمني وعصرني
(٦٥) أي رجع بالآيات أوالقصة
(٦٦) البخاري: تجريد ١/ ٦ ـ ٧ (طبعة سنة ١٩٣١م) .
(٦٧) محمد في مكة، ص، ١٤٤ .
(٦٨) نفسه ص ١٤٥ ـ ١٤٦
(٦٩) نفسه ص٢٢٢
(٧٠) نفسه ص ٢٦٧
(٧١) نفسه ص ١٧١
(٧٢) نفسه ص ٢٣١
(٧٣) نفسه ص ٢٣٢ .
(٧٤) نفسه ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣
(٧٥) نفسه ص ١٩٠ ـ ١٩١ .
(٧٦) نفسه ص ١٩٢
(٧٧) البلاذري: أنساب ١/ ١٥٨
(٧٨) نفسه ١/ ١٥٨ ـ ١٥٩
(٧٩) نفسه ١/ ١٧٨ .

(٨٠) دروزة : سيرة الرسول ١/٢٨٣ ـ ٢٨٤
(٨١) ابن هشام، : تهذيب ص ٧٢، البلاذري: انساب ١/١٩٧
(٨٢) محمد في مكة ص ١٨٢ ـ ١٨٩
(٨٣) نفسه ص ١٦٢ .
(٨٤) انظر. العنكبوت ١ ـ ٢٣، البروج ١٠، القصص ٥٧، الزمر ١٠، النحل ٤١، ١١٠
(٨٥) د . صالح أحمد العلي: محاضرات في تاريخ العرب ١/ ٣٦٨.
(٨٦) البلاذري: أنساب ١/٢٠٥ ـ ٢٠٦ .
(٨٧) محمد في مكة ص ٢١٣ ـ ٢١٤
(٨٨) انساب ١/١١٥ ـ ١١٦
(٨٩) تهذيب ص ٥٧ ـ ٦٠
(٩٠) تاريخ ٢/٣٣٢ ـ ٣٣٣
(٩١) تهذيب ص ٦٤ ـ ٦٧
(٩٢) طبقات ١/١/١٣٥
(٩٣) محمد في مكة ص ٢١٤
(٩٤) نفسه ص ٢٣٧
(٩٥) يشير بذلك الى الآية ٢١ من سورة الانشقاق (واذا قرىء عليهم القرآن لايسجدون)
(٩٦) نفسه ص ٢١١ .
(٩٧) يشير وات بذلك الى الآيات القرآنية التي تتحدث عن سماع الجن للقرآن الكريم في سورة الأحقاف (واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين قالوا ياقومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم) انظر الآيات ٢٩ ـ ٣٢ سورة الأحقاف .
(٩٨) محمد في مكة ص ٢١٧
(٩٩) نفسه
(١٠٠) نفسه ص ١٨١
(١٠١) محمد في مكة ص١٦٦ ـ ١٧٢
(١٠٢) نفسه ص١٧٦ ـ ١٧٧
(١٠٣) سيد قطب : في ظلال القرآن جزء ٢٧ ص ٦٣٤ ـ ٦٣٦، المجلد السابع، ط٥ (دار احياء التراث العر ،، بيروت ـ ١٩٦٧م)
(١٠٤) الأنعام ٧١
(١٠٥) محمد في مكة ص١٧٤ ـ ١٧٥.
(١٠٦) انظر المرجع السابق ص ٨٥ ـ ٨٧
(١٠٧) نفسه ص ٨٥ ـ ٨٦
(١٠٨) نفسه ص ٧٥
(١٠٩) نفسه
(١١٠) نفسه ص ٩٣
(١١١) النحل ١٠٣
(١١٢) يونس ٣٧
(١١٣) الأنعام ٩٢، وانظر: البقرة ٤١، ٨٩، ٩١، ٩٧، ١٠١، آل عمران ٣، ٣٠، ٨١ يوسف ١١١ الأحقاف ١٢، ٣٠ النساء ٤٧، المائدة ٤٦، ٤٨، فاطر ٣١ .
(١١٤) محمد في مكة
(١١٥) نفسه
(١١٦) نفسه، المقدمة ص٩ ـ ١٠
(١١٧) نفسه، المقدمة ص٩

(١١٨) نفسه
(١١٩) نفسه، المقدمة ص ١٠ ـ ١١
(١٢٠) نفسه، المقدمة ص ١١ ـ ١٢
(١٢١) نفسه ص ٢١٣
(١٢٢) نفسه ص ١٦٣
(١٢٣) نفسه
(١٢٤) نفسه ص ١٧٧
(١٢٥) نفسه ص ٢٣٢
(١٢٦) نفسه ص ١٦٦
(١٢٧) عن الدعوة إلى ضرورة اعتماد منهج نقدي معتدل إزاء الرواية التاريخية انظر كتاب (فصول في المنهج والتحليل) للمؤلف وكتاب آخر قيد النشر بعنوان (حول منهج التاريخ الاسلامي)
(١٢٨) محمد في مكة، المقدمة ص٥
(١٢٩) نفسه
(١٣٠) نفسه، المقدمة ص٦
(١٣١) نفسه ص١٢ ـ ١٣
(١٣٢) نفسه، المقدمة ص١٣
(١٣٣) نفسه، المقدمة ص ١١ ـ ١٢
(١٣٤) الاسراء ١٠٦
(١٣٥) محمد في مكة ص ١٧٠
(١٣٦) الأعراف ٥٩
(١٣٧) الأعراف ٦٥
(١٣٨) الأعراف ٧١
(١٣٩) الأعراف ٧٣
(١٤٠) الأعراف ٨٥ وانظر: هود ٥٠، ٦١، ٨٤، النمل ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤
(١٤١) هود ٥٤
(١٤٢) النحل ٢
(١٤٣) النحل ٥١
(١٤٤) الأنبياء ٢٥
(١٤٥) التوبة ١٢٩
(١٤٦) الرعد ٣٠
(١٤٧) الكهف ١١٠
(١٤٨) الأنبياء ١٠٨
(١٤٩) القصص ٨٨
(١٥٠) ص ٦٥
(١٥١) محمد ١٩
(١٥٢) المزمل ٩
(١٥٣) البقرة ١٣٣
(١٥٤) التوبة ٣١
(١٥٥) البخاري تجريد ١/ ١٣ (طبعة سنة ١٩٣١) .
(١٥٦) محمد في مكة: ص ٢٠٣
(١٥٧) نفسه ص ٢٠٥
(١٥٨) نفسه ص ٢٠٠

(١٥٩) الأنعام ٩٠
(١٦٠) يوسف ١٠٤
(١٦١) الأنبياء ١٠٧
(١٦٢) الفرقان ١
(١٦٣) ص ٨٧
(١٦٤) القلم ٥٢
(١٦٥) التكوير ٢٦، ٢٧
(١٦٦) سبأ ٢٨
(١٦٧) محمد في مكة ص ٢٢٣
(١٦٨) نفسه ص ٢١٩
(١٦٩) نفسه ص ١٧٧
(١٧٠) نفسه ص ١٧٧ ـ ١٧٨
(١٧١) نفسه ص ٢١٤
(١٧٢) نفسه ص ٢١٥
(١٧٣) نفسه ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩
(١٧٤) نفسه، المقدمة ص٦ ـ ٧
(١٧٥) نفسه ص١٦٠
(١٧٦) محاضرات في تاريخ العرب ١/٣٣٨
(١٧٧) محمد في مكة ص ١٥٨ .
(١٧٨) انظر سورة الزخرف ٢٢ ـ ٢٣ هود ١١٦ المزمل ١١ ـ ١٢ الاسراء ١٦ الواقعة٤١ الحاقة٢٥ ـ ٢٩ الهمزة ١ ـ ٤ سبأ ٣١ ـ ٣٧ غافر ٤٧ ـ ٤٨ ابراهيم ٢١ الأحزاب ٦٦ ـ ٦٧ ـ الأعراف ٣٦ ـ ٤٠ الفرقان ٢١ الأنعـام ١٢٢ الجاثية ٣١ الجن ٢٤ النازعات ٢٨ ـ ٢٩ النبأ ٢١ ـ ٢٢ وانظر: صالح أحمد العلي : محاضرات١/ ٣٥٧ ـ ٣٥٩ .
(١٧٩) دروزة : سيرة الرسول ١/ ١٦٥
(١٨٠) محمد في مكة ص ١٦٣ ـ ١٦٤
(١٨١) نفسه ص ١٩٦
(١٨٢) انظر ابن هشام : تهذيب من ٨٩ ـ ٩١، الطبري: تاريخ ٢/٣٤١ ـ ٣٤٣ البلاذري أنساب ١/٣٢٥ ـ ٣٣٦، ابن سعد: طبقات ١/١/١٤١. ابن الأثير: الكامل ٢/٨٧ ـ ٩٠ .
(١٨٣) محمد في مكة ص٢٢١
(١٨٤) نفسه ص ١٣٤ وانظر كذلك ص ١٣٥
(١٨٥) نفسه ص ١٦٢
(١٨٦) نفسه : ص ١٦٤ ـ ١٦٥
(١٨٧) نفسه ص٢١٦
(١٨٨) نفسه ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠
(١٨٩) انظر : ارنولد توينبي، دراسة في التاريخ ٣/٤٣٩، ٤٤٥، ٤٥٣ ـ ٤٥٤
(١٩٠) محمد في مكة ص ١٩ ـ ٢٠ .
(١٩١) نفسه ص ١٦٤
(١٩٢) من تعليق رودنسن الذي اعتمده الناشر على غلاف كتاب (محمد في المدينة).

الفصل الرابع

العقيدة الاسلامية

منهج مونتغمرى واط في دراسة

نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

دكتور جعفر شيخ إدريس

معهد الأبحاث العلمية الجامعي

المعهد العالي للدعوة الإسلامية

بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الرياض

منهج مونتغمرى واط في دراسة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

هل كان محمد صادقا في قوله إنه رسول الله؟
وهل القرآن كلام الله حقاً ؟
وما طبيعة الوحي المحمدي ؟
وما العلاقة بين القرآن وبين وعي محمد ؟
وبينه وبين البيئة التي عاش فيها محمد صلى الله عليه وسلم .

هذه أهم الأسئلة التي حاول الإجابة عليها المستشرق البريطاني مونتغمرى واط MONTGOMARY WATT فيما يتعلق بنبوة الرسول صلى الله عليه وسلم في ثلاثة من كتبه هي التي سنقصر الحديث على جوانب منها في هذا البحث الذي قسمناه ثلاثة أقسام .

نبدأ الحديث في الجزء الأول عن المنهج الذي زعم الكاتب أنه سينتهجه ويلتزم به ، ثم نتحدث في القسم الثاني عن مدى التزامه بهذا المنهج في معالجته للقضايا التي أثارها وفي النتائج التي توصل إليها ، ثم نبين في القسم الأخير الفرق بين المنهج الذي ادعاه والمنهج الذي سلكه في الواقع .

* * *

المنهـج المـدعى

يبدأ واط مقدمة كتابه « محمد بمكة » بفقرة عنوانها : « الموقف » ، أي الموقف الذي يلتزمه في بحثه فيقول : « إن هذا الكتاب سيهتم به **ثلاثة أنواع** على الأقل من القراء : أولئك الذين يهتمون بالموضوع باعتبارهم مؤرخين وأولئك الذين يقبلون عليه باعتبارهم مسلمين والذين يقبلون عليه باعتبارهم نصارى ، ولكنه على كل حال موجه أساساً إلى المؤرخين . وقد **حاولت أن ألتزم الحياد** في القضايا المختلف فيها بين الإسلام والمسيحية . مثلا لكي أتجنب الحكم على القرآن بأنه كلام الله أو ليس بكلامه فقد تجنبت حين الاشارة إلى القرآن استعمال عبارتي « قال الله » أو « قال محمد » فلم أقل إلا « قال القرآن » إنني لا أعتقد أن الانصاف التاريخي ينطوى على نظرة مادية و**إنما أكتب باعتبارى موحداً** (١) .

ثم يعترف بأن نظرته الأكاديمية هذه لا تكفي ، ويدعو المسيحيين لاتخاذ موقف ديني من محمد ، ويقول إن كتابه وإن كان ناقصاً من هذا الجانب الا « أننى أزعم أنـه يضع بين أيدى المسيحيين المادة التاريخية التي يجب اعتبارها في تحديد الحكم الدينى (٢) .

ثم يطمئن قراءه المسلمين بأنه قد **حاول** مع التزامه بقواعد البحث التاريخي الغربية **ألا يقول شيئاً يقتضى « رد أي من مبادىء الإسلام الأساسية »** . ويؤكد أنه « ليس من الضرورى أن تكون هنالك هوة لا يمكن اجتيازها بين هذه البحوث الغربية والعقيدة الإسلامية » وإذا كانت بعض النتائج التي توصل إليها الباحثون الغربيون غير مقبولة للمسلمين فربما كان السبب أن هؤلاء الباحثين لم يلتزموا دائماً بقواعد بحثهم وأن نتائجهم هذه تحتاج إلى مراجعة حتى من الوجهة التاريخية البحتة . **ولكن ربما كان صحيحاً أيضاً أن هنالك مجالا لاعادة صياغة المبادىء الإسلامية من غير تغيير في جوهرها.**

هكذا يوجز لنا واط موقفه أو منهجه في دراسة السيرة النبوية ثم يعود إلى الحديث عنه في ثنايا كتابه هذا وكتابيه الآخرين إما بتكرير ما قال أو تفصيله أو زيادته .

فهو يكرر في إحدهما القول بأنه **محايد** بين القول بأن القرآن كلام الله أو أنه من محمد أو أنه فعل إلهي صادر بوساطة شخصية محمد ، لأن هذه الآراء خارجة عن مجال المؤرخ وأنه **قد حاول ـ مجاملة للمسلمين ـ** أن لا يقول شيئاً فيه انكار لشيء من

معتقداتهم الأساسية . ولذلك درج على استعمال عبارة « قال القرآن » بدلاً من « قال محمد » **ولكنه يحذرنا من أنه إذا قال عن كلام انه أوحي إلى محمد فإن هذا لا يعني أنه يعتقد بأن القرآن كلام الله** .[٣]

وأما الكلام عن البحث العلمي وأنه لا يقتضى الالتزام بالنظرة المادية فإنه يفصله في كتابه (الوحي الإسلامي في العالم الحديث) [٤] ، حيث يقول **إن مقصوده بالنظرة العلمية هو العقلية الحديثة القائمة على إنجازات العلم وعلى الاعتقاد بإمكانية تطبيق طرقه في مجالات كثيرة** . ولكنه ليس مع الذين يذهبون إلى أبعد مما تقتضي النظرة العلمية ويتخذون العلم ديناً قادراً على إعطاء الإنسان حلولا لكل أسئلته العميقة . ويقول إن الموقف الذي يتخذه في دراسته **هو أننا ينبغي أن نقبل نتائج العلم اليقينية** ، وكثيراً من نظرياته التي تحتمل الصدق ، وأن نؤمن بصحة تطبيق المنهج العلمي على معظم مجالات الحياة ، مستثنين مجالات أهمها مجال القيم ، لأن القول بأنه لا منهج إلا المنهج العلمي يؤدي إلى نظرة علمانية للكون لا مجال فيها للقيم الدينية والخلقية [٥] .

ويكرر اعتقاده بأن اتجاهات البحث العلمي الغربي لا يلزم أن تتعارض مع الإسلام وأنه من الممكن أن يجمع الإنسان بين الالتزام بمقتضيات هذا المنهج وبين قبول مخلص للإسلام **وإن كان قبولاً غير ساذج** [٦] .

وأما قوله بأن الانصاف التاريخي لا يعنى الالتزام بالنظرة المادية فإنه يزيده وضوحاً ، ويذكر من مسوغات كتابته عن سيرة الرسول أن اتجاهات المؤرخين منذ نصف قرن تقريباً قد طرأ عليها تغيير ، فأصبح المؤرخون أكثر إدراكاً للعوامل المادية الكامنة وراء التاريخ . وهذا يعني أن المؤرخ الذي يعيش في نصف القرن العشرين يريد أن **يسأل أسئلة كثيرة عن الجذور الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للحركة التي بدأها محمد**، من غير أن يهمل أو يقلل من قيمة جوانبها الدينية والأيدلجية». وأنه وإن كان يعتقد بأن هذه العوامل لا تحتم سير حركة التاريخ إلا أنه يعترف بأهميتها [٧] .

فالأستاذ واط يريد إذن **أن يكتب باعتباره مؤرخاً منصفاً ، مؤمناً بالله الواحد** ، ملتزماً **الحياد** في القضايا الدينية التي يختلف فيهاالإسلام والمسيحية ، ويقرر الحقائق التاريخية كما هي ، ويرى أن التزام المنهج العلمي في البحث **لا يقتضى الوصول إلى نتائج مناقضة للمعتقدات الإسلامية** ، ولا يقول قولا يلزم عنه انكار لشيء من معتقدات المسلمين الأساسية ، وهو وإن كان مؤمناً بأهمية العوامل المادية وباحثاً عنها، إلا أنه لايعدّها المسيرة لحركة التاريخ، ولايؤمن بالنظرة المادية إلى الحياة .

إن المسلم لا يكاد يطلب من باحث غير مسلم الالتزام بأكثر من هذا الذي ألزم واط به نفسه . ولعل بعض القراء يقول مستغرباً : حتى بحثه عن العوامل المادية لظهور الإسلام ؟ وأقول نعم ، ما دام الباحث لا يلزم نفسه بأكثر من البحث عن هذه العوامل . **ففرق بين البحث عنها والاعتقاد بأنها لا بد أن تكون موجودة وراء كل ظاهرة تاريخية** . فليبحث المؤرخ غير المسلم عن هذه العوامل ثم ليقل بعد البحث ـ إن كان منصفاً ـ إنه لم يجد لها أثراً ، ولعل هذا ان يدله على أنه أمام ظاهرة لا كالظواهر التي ألفها .

ولا يكتفى واط ببيان هذا المنهج الذي يراه صحيحاً ومنصفاً **بل ينتقد المناهج التي درج على سلوكها الغربيون الذين كتبوا عن الرسول صلى الله عليه وسلم** فيقول : « منذ **محاضرة كارلايل** عن محمد في كتابه (الأبطال وعبادة الأبطال) **أدرك الغرب أن الاعتقاد في اخلاص محمد تسنده حجة قوية** ، فاستعداده لأن يتحمل الأذى في سبيل معتقداته ، والمستوى الأخلاقي الرفيع الذى اتصف به الرجال الذين آمنوا به واتخذوه إماماً ، وعظمة المنجزات التي انتهى إليها . كل هذا ينم عن استقامته والافتراض بأن محمداً كان مدعياً يثير مشاكل أكثر مما يحلها . **أضف إلى ذلك أنه لا أحد من الشخصيات التاريخية الكبيرة يقدر في الغرب تقديراً أدنى مما يقدر به محمد** .

« إن الكتاب الغربيين يجنحون في معظم الأحيان إلى **تصديق أسوأ ما يقال عن محمد** ، وحيثما كان التفسير السَّيىء لعمل من أعماله تفسيراً مقبولاً في الظاهر اعتبروه كذلك في الواقع . ولذلك يجب علينا ألا نكتفي بنسبة محمد إلى الأمانة واستقامة الغاية إذا كنا نريد ولو قليلاً من فهمه .

« وإذا كنا نريد تصحيح الأخطاء التي ورثناها من الماضي فينبغي أن نستمسك عند كل قضية بالاعتقاد باخلاصه **حتى يتبين لنا العكس بحجة قاطعة** . وينبغي أن نتذكر أن الحجة القاطعة مطلب أصرم من الحجة التي تبدو في الظاهر معقولة ، وأنها لا تنال في مثل هذه الأحوال إلا بعسر »[٨] .

* * *

المعالجة والنتائج

إلى أي مدى التزم واط بهذا المنهج في دراسته لنبوة الرسول صلى الله عليه وسلم ؟

من مجموع ما يقرّ به واط يمكن أن نقول إن منطقه سار على نحو مما يلي :

(أ) **أنا مؤمن بالله** ولست مادياً ولا مشركاً .

(ب) **وأعتقد أن محمداً صادقاً** فيما يقول وأمين .

(جـ) **وأنه ظل محتفظاً بقواه العقلية** إلى النهاية ، فهو لم يكن إذن مريضاً بصرع أو غيره من الأمراض التي تقدح في قوى الإنسان العقلية .

(د) ومحمد الصادق الأمين الوافر العقل هذا **يقول إنه رسول الله** .

(هـ) ويقول إن **القرآن وحي أوحاه الله إليه** ، وأنه إذن ليس من اختراعه ولا جاء نتيجة لتفكيره .

(و) **لكن لا يلزم من صدق الإنسان أن يكون مصيباً فيما يقول** بل يمكن أن يكون صادقاً ومع ذلك مخطئاً .

(ز) **إذن فمحمد مخطىء في ظنه أن القرآن وحي** يأتيه من الخارج بوساطة ملك .

(ح) **و إذن فالقرآن صدر عن جهة من جهات نفسه وتلك الجهة هي (اللاشعور الجماعي)** .

ما يقوله واط في الفقرة (و) صحيح ، ولكن صحيح أيضاً أن الرجل المعروف بالصدق إذا قال كلاماً فينبغي أن يصدق إلا إذا قامت شواهد قاطعة تدل على أنه أخطأ . ويمكن حصر هذه الشواهد فيما يلي :

- أن يكون ما قاله **مخالفاً لصريح المعقول** كأن يقول كلاماً متناقضاً .
- أن يكون ما يحكيه **مخالفاً لأمر حسي مشاهد** . أو لأمر يستنتج استنتاجاً عقلياً صحيحاً من الحقائق المشاهدة .
- أن يكون **مخالفاً لما قرره عدد من الناس في مثل أمانته** واطلعوا على ما اطلع عليه فتصديقهم أولى من تصديقه ، بل إذا وجد واحد من هذا النوع أوجب الوقوف عن تصديق الأول حتى يترجح صدق أحدهما بأسباب أخرى .

لكن واط لا يذكر شيئاً من هذا صراحة .

لو كان واط ملحداً لقلنا إن سبب تخطئته لمحمد هو اعتقاده بعدم وجود الخالق ولكن واط يقول إنه معترف بوجود الخالق .

فما هي إذن أسبابه في عدم تصديق محمد صلى الله عليه وسلم ؟

- أيقول إن الله موجود لكنه لا يرسل رسلاً ولا ينزل كتباً ولا يوحي إلى مخلوق ؟
- أم يقول إن الوحي الذي أدعاه محمد مخالف لوحي الأنبياء قبله ؟
- أم يقول إن الرسالة التي جاء بها لا يمكن أن تكون من عند الله ؟

إن واط لا يصرح بشيء من هذا بل يقفز من القول بامكانية الخطأ إلى **افتراض الخطأ ثم إلى اعتقاده** .

لقد أوقع الكاتب نفسه في ورطة إذ ادعى الالتزام بمنهج يقوده حتماً إلى نتيجة لا يريد الالتزام بها . ولذلك اضطربت حججه وتلجلج كلامه .

وقد كان بإمكانه أن يختار أحد طرق ثلاثة :

- فإما ألا يدعى الالتزام بهذا المنهج الذي ذكره .
- أو يلتزم به ويتحاشى الحديث عن نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم .
- أو يلتزم به ويقبل نتيجته فيعلن أن محمداً رسول الله حقاً .

ولكنه لم يفعل شيئاً من ذلك بل ناقض نفسه فادعى منهجاً والتزم عكسه .

واليك أهم النظريات أو التخرصات التي قال بها والنتائج التي استنتجها منها .

ماذا رأى الرسول في بداية الوحي ؟

ترجم الكاتب ما رواه الطبرى بسنده إلى الزهرى عن عروة بن الزبير عن عائشة في **كيفية بدء الوحي** وقسم هذه الرواية إلى **فقرات** أعطى كلا منها حرفا ثم نقـل ماروواه بالسنـد نفسه عن فترة الوحي وفعل الشيء نفسه. ولكي تسهل مناقشة الكاتب فقد تابعته في هذا التقسيم والترقيم .

(أ) ...... سمعت النعمان بن راشد ، يحدث عن الزهرى عن عروة عن عائشة أنها قالت كان أول ما ابتـدىء به رسـول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي **الرؤيا الصادقة** ، كانت تجيء مثل فلق الصبح .

(ب) ثم حبب إليـه **الخـلاء** ، فكان بغار حراء يتحنث فيه الليالي ذوات العدد قبل أن يرجـع إلى أهله ، ثم يرجـع إلى أهله فيتـزود لمثلها ، حتى فجأه الحق فأتاه فقال يا محمد أنت رسول الله .

(جـ) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فجثوت لركبتي وأنا قائم ، ثم زحفت ترجف بوادري ، ثم دخلت على خديجة فقلت زملوني زملوني حتى ذهب عني الروع ، ثم أتاني فقال يا محمد أنت رسول الله .

(د) قال فلقد هممت أن أطرح نفسي من حالق جبل ، فتبدى لي حين هممت بذلك فقال : يا محمد أنا جبريل وأنت رسول الله .

(هـ) ثم قال اقرأ قلت ما أقرأ قال فأخذني فغتني ثلاث مرات حتى بلغ مني الجهد ثم قال : (اقرأ باسم ربك الذي خلق) فقرأت .

(و) فأتيت خديجة فقلت لقد أشفقت على نفسي ، فأخبرتها خبري فقالت أبشر فوالله لا يخزيك الله أبداً . والله إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث وتؤدي الأمانة ، وتحمل الكل ، وتقري الضيف ، وتعين على نوائب الحق .

(ز) ثم انطلقت بي إلى **ورقة بن نوفل بن أسد** قالت اسمع من ابن أخيك فسألني فأخبرته خبري . **فقال هذا الناموس الذي انزل على موسى بن عمران** ، ليتني فيها جذع ، ليتني أكون حياً حين يخرجك قومك . قلت أمخرجي هم ؟ قال نعم انه لم يجيء رجل قط بما جئت به الا عودى ولئن أدركني يومك أنصرك نصراً مؤزراً (٩) .

(ح) ثم كان أول ما نزل من القرآن (ن والقلم وما يسطرون ....) إلى (فستبصر ويبصرون) و (يا أيها المدثر قم فأنذر) و (والضحى والليل إذا سجى) .

(ط) عن الزهري قال فتر الوحي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فترة ، فحزن حزناً شديداً ، جعل يغدو إلى رؤوس شواهق الجبال ليتردى منها فكلما أوفى بذروة جبل تبدى له جبريل فيقول إنك نبي الله فيسكن لذلك جأشه وترجع إليه نفسه .

(ى) فكان النبي صلى الله عليه وسلم يحدث عن ذلك قال « فبينما أنا أمشي يوماً إذ رأيت الملك الذي كان يأتيني بحراء ، على كرسي بين السماء والأرض ، فجئثت منه رعباً فذهبت إلى خديجة فقلت زملوني » .

(ك) فزملناه ـ أي دثرناه ـ فأنزل الله عز وجل (يا أيها المدثر قم فأنذر وربك فكبر ، وثيابك فطهر) .

(ل) قال الزهري فكان أول شيء أنزل عليه (اقرأ باسم ربك الذي خلق) حتى بلغ (ما لم يعلم) (١٠)

بدأ الكاتب تعليقاته بقوله : « **لا توجد أسباب جيدة للشك** في المسألة الأساسية للفقرة (أ) وهي أن تجربة محمد النبوية بدأت **بالرؤيا الصادقة** » وترجم الرؤيا الصادقة بكلمة VISION ثم قال « هذا شيء مختلف جداً عن الرؤيا المنامية » . **وهذا خطأ لا شك فيه لأن الرؤيا الصادقة هي الرؤيا المنامية** ، ومن الأدلة القاطعة على ذلك أن حديث الطبرى هذا رواه البخارى أيضاً في أول صحيحه فقال : « حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت : أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة **في النوم** فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح » .

ثم يقـول : « إن الرؤى VISIONS ذكرت أيضاً في الفقرات (ب) و (ى) أما الفقرة (ب) فتقول « حتى فجأه الحق فأتاه فقال يا محمد ...... الخ » وأما الفقرة (ى) ففيها « إذ رأيت الملك الذى كان يأتيني بحراء » .

والحديث هنا عن **رؤية عين حقيقية** ثم يقول إن العبارة المذكورة في الفقرة (أ) تؤيد ما نستفيده من سورة النجم وما يمكن أن نستنتجه من كلمات لمحمد (صلى الله عليـه وسلم) ثم يذكر آيات النجم التي تبدأ بقوله تعالى (والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى) . إلى قوله تعالى (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) .

ثم يقول : « إن تفسير المسلمين المعتاد لهذا هو أن الرؤى المذكورة هنا هي رؤية النبي لجبريل . ولكنْ هناك أسباب تدعو للقول بأن **محمداً فسر في بداية ما رآه بأنه الله** » (١١) .

وهذه الأسباب هي :

(أ) أنه لم يرد ذكر لجبريل في القرآن إلا في العهد المدنى .

(ب) انه الذي يدل عليه السياق ، إذ بغيره تكون العبارة ركيكة .

(جـ) وأن عبـارة « فجأه الحق » في الفقرة (ب) تؤيد ذلك إذ أن « الحق » أحد الطرق التي يشار بها إلى الله .

(د) وأن عبارة « ثم أتاني فقال » في الفقرة (جـ) يمكن حملها على هذا المعنى .

(هـ) وفي بعض روايات حديث الطبري عن جابر عن سورة المدثر لا يقول محمد أكثر من « سمعت صوتاً يناديني فنظرت حولى فلم أر أحداً فرفعت رأسي فإذا هو جالس على العرش » (١٢) .

نناقش الكاتب دعاواه هذه فنقول :

أولا : إنه خلط بين ثلاثة أمور هي الرؤى المنامية التي سبقت الوحي ،

ورؤيا جبريل وهو ينزل باقرأ ، ورؤيا جبريل على صورته الحقيقية . فزعم أن الرؤيا الصادقة ليست رؤيا منام ، ثم فسر هذه الرؤيا بأنها المشار إليها في سورة النجم ، ثم زعم أن المقصود بما رآه محمد هو الله تعالى ثم ذهب يتمحل لذلك بعض الأسباب . فذكر أولا أن جبريل لم يذكر في السور المكية ، وهو يعني بالطبع أن كلمة جبريل لم ترد في هذه السور ، والا فهو يعلم أنه وردت في هذه السور **ضمائر وأوصاف يقول المسلمون إن المقصود بها جبريل** ، ولكنه لا يريد أن يتابعهم في ذلك ، بل يتابع **كارل آرنز** الذي يقول ان عبارة (رسول كريم) المذكورة في سورة التكوير كانت في أول الأمر مطابقة لكلمة « **الروح** » وذلك لأن جبريل لا يذكر في السور المكية وانما تذكر الملائكة بصيغة الجمع فقط كما في الآية (تنزل الملائكة والروح فيها) [١٣] والآية (نزل به الروح الأمين) [١٤] ويرى أنّ كلام آرنز هذا يوافق رأيه في أن المقصود بالرؤية رؤية الله .

ولست أدرى أسوء فهم هذا أم سوء قصد أم كلاهما !

نعم إن الرسول هو الروح ، والروح ملك ، وهو جبريل . وقول الله (تنزل الملائكة والروح فيها) لا يفهم منه أن الروح شيء غير الملائكة بل هو من ذكر الخاص بعد العام وهو أسلوب عربي معروف له أمثلة كثيرة في كتاب الله تعالى .

إن واط وآرنـز يريـدان من قرائهمـا **أن يفهمـا من كلمة (الروح) ما تفهم النصارى من هذه الكلمة** ، يريدان أن يقولا إن الروح هو الله ولكن هذا المعنى تأباه اللغة العربية ويأباه سياق الآيات القرآنية . إن المعنى اللغوي لكلمة الروح هو **ما به تكون الحياة** ، ولذلك جعل اسما لما تحصل به الحياة البدنية وهو روح الإنسان ولما تحصل به الحياة المعنوية وهو القرآن **وسمي عيسى روحاً لأنه كان يحيي الموتى بإذن الله . وسمي جبريل روحاً لأنه كان يأتي بالقرآن** أما الآيات القرآنية **فلم يرد فيها الروح اسمـاً من أسماء الله تعالى أو وصفاً له سبحانه** وإنما ورد بالمعاني التي ذكرناها آنفاً . ومما يدل على أن المقصود بالروح جبريل أن الله تعالى يقول (**نزل به الروح الأمين**) ويقول (**إنه لقول رسول كريم**) فالروح الأمين هو الرسول الكريم ، والله سبحـانه وتعالى ليس رسولاً وإنما هو مرسل ، والمرسل إليه محمد فماذا يكون الرسول إذن ان لم يكن ملكا ؟ أما قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح فيها) فهي كما قدمت من ذكـر الخـاص بعد العام وهي كقوله تعالى (تعرج الملائكة والروح إليه) والضمير في (إليه) راجع إلى الله سبحانه وتعالى **فهل يقول عاقل إن الله يعرج مع الملائكة إلى نفسه**) ؟

ثم لنفترض أنه لم يرد ذكر لجبريل في السور المكية فكيف يكون هذا دليلاً على أن ما رآه محمد صلى الله عليه وسلم في بدء الوحي لم يكن جبريل إذا كان محمد نفسه

يقـول ان ما رآه كان جبـريل ؟ إن هذا لا يكون حجة إلا لإنسان لا يعتمد إلا ما جاء في القرآن الكريم وسلوك واط لا يدل على أنه كذلك .

أو إنسـان يشـك في صحـة الـروايـة من جهة السند وواط يقول إنه لا فائدة من مناقشة السند [١٥] .

أو إنسـان يرى أن الـرواية تناقض ما جاء في القرآن الكريم وواط لم يعطنا دليلاً على ذلك . وإذا أراد واط أن يساير هذا المنطلق فليقل إن الرجل الذي أوحي إليه بمكة لم يكن محمداً ، لأن اسم محمد لم يذكر في السور المكية .

● **ننتقل الآن إلى حجته الثانية** وهي زعمه أن سياق آيات سورة النجم يدل على أن المرئى هو الله تعالى . فهو يقول ان كلمة (عبده) الواردة في قوله تعالى (فأوحى إلى عبده ما أوحى) لا بد أن تعنى (عبد الله) ، والمسلمون متفقون على ذلك . ثم يقول (ولكن هذا يجعل التركيب ركيكاً إلا إذا جعلنا (الله) هو الفاعل المضمر للأفعال [١٦] . لعل واط فهم من الرأي الإسلامي الذي ينتقده أن جبريل هو فاعل (أوحى) الأولى و(أوحى) الثانية ، وأن المقصود بالعبد هو محمد صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى على هذا الفهم . « فأوحى جبريل إلى عبده محمد ما أوحى جبريل » وهو كلام ركيك فعلا بل باطل . **ولكن الذي نجده في كتب التفسير هو أن المعنى فأوحى الله تعالى إلى عبده جبريل ما أوحى جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم .**

● **أمـا حجته الثالثة** وهي أن عبارة « حتى فجأه الحق فأتاه فقال ... مشابهة في المعنى لآيات النجم لآن كلمة الحق يقصد بها الله .فقريب من الصواب لأن الذي فجأ الرسول صلى الله عليه وسلم في الغار هو الملك كما أن الذي دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى هو أيضاً جبريل ، غير أنه في حالتي سورة النجم جاء في صورته الحقيقية فسد الأفق . وأما قوله ان الحق يقصد به الله فصحيح أيضاً بمعنى أن الحق اسم من أسمائه تعالى ولكن كلمة الحق يوصف بها غيره سبحانه بل إن كل حق يوصف بأنـه الحق كما في قوله تعالى: (ولا تلبسوا الحق بالباطل) وقوله : (قالوا الآن جئت بالحق) .

والمقصود بالحق في هذا الحديث الحق الذي جاء به الملك وهو القرآن الكريم أو هو البشارة بأنه رسول الله ويؤيد هذا التفسير رواية البخاري التي تقول « حتى جاءه الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك » .[١٧]

قال ابن حجر « حتى جاءه الحق » أي الأمر الحق وقال « وسمي حقاً لأنه وحي من الله تعالى » [١٨]

● **وشبهته الرابعة** هي أن الفقرة (جـ) يمكن حملها على المعنى نفسه لأن ألفاظها تقول فقط : (ثم أتاني) فقال : يعني أن فاعل « أتاني » هو الله سبحانه وتعالى . والذي حمله على هذا التأويل المستكره للعبارة أنه قسم حديث عائشة وهو سياق واحد إلى فقرات ثم عدّ كل فقرة منها رواية مستقلة عن الأخرى[١٩].

والحق أن السياق واحد وأن فاعل (أتاني) هو فاعل (أتاه) في الفقرة السابقة فإذا استمسكنا بالفهم الصحيح قلنا إنه الملك ، وإذا سايرنا واط قلنا إنه الله وإذن فليس في هذه الفقرة شبهة جديدة يتعلق بها الكاتب .

● **أما شبهته الخامسة** فهي مثال عجيب للبعد عن المنهج العلمي . إن المنهج العلمي يقتضي أن يجمع الإنسان الروايات الخاصة بموضوعه ثم ينظر فيها فيختار أصحها سنداً ومتناً ، ثم يجمع بين ما جاء فيها ما أمكنه ذلك لأن الروايات في الغالب يكمل بعضها بعضاً ، وتعطي الذي يجمع بينها صورة أكمل مما تعطيه كل واحدة منها منفردة . **أما الذي لا يكون مقصده الحق** . بل مقصده أن يحرف الحق حتى يوافق هوى في نفسه ، فإنه لا يفعل شيئاً من هذا ، **بل ينظر في الروايات المختلفة ويتخير منها ما يراه أقرب إلى موافقة هواه** ،ولذلك يكون أمره مضطرباً ، فمرة يأخذ من الطبري ويدع ابن هشام والبخاري ، وأخرى يأخذ من البخاري ويدع الطبرى وهو بين يديه ، وثالثة يختار من البخارى رواية ويترك أخرى . وهكذا فعل واط . **فهو لكي يناقش مسألة بدء الوحي أخذ بروايات الطبري وترك ابن هشام** ، وعلل ذلك بأن روايات الزهرى تمتاز بأنها لم تعد كتابتها كما أعيدت كتابة روايات ابن هشام لتعطي سياقاً سلساً وإنما تجمع قطعاً من مصادر أولية كما وصلت إلى الزهري [٢٠] .

والحقيقة فيما يبدو أنه إنما اختار روايات الزهري التي في الطبري **لأنه لا ذكر في أولها للملك** . والدليل على ذلك أنه ترك رواياته التي في صحيح البخاري وغيره والتي فيها ذكر الملك ، ثم عندما ذهب للبخاري أخذ حديثاً رواه عن غير الزهري عن أبي سلمة عن جابر وترك أحاديث كثيرة رواها بسنده عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر ، وذلك لأن أحاديث الزهري هناك فيها ذكر الملك فمنها حديث يقول « بينا أنا أمشى إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض » [٢١] .

وحتى هذا الحديث الذي ليس فيه ذكر الملك أساء ترجمته ـ إما هو أو شيخه بل BELL الذى أخذ الحديث عنه ـ فجعله أكثر موافقة لغرضه فقد ترجم الحديث كالآتي :

"Iheard a voice calling me, and I looked all around but could see no one, then I looked above my head and there He was sittng upon the throne."(٢٢)

وترجمة هذه الترجمة هي :

« ... سمعت صوتاً يناديني فنظرت حولي فلم أر أحداً ثم نظرت فوق رأسي فإذا هو هناك جالس على العرش .

والمرجع الذي يعطينا إياه لهذا الحديث هو البخاري الكتاب ٦٥ الرقم ٧٤ وبالرجوع إلى فتح الباري نجد الأحاديث الآتية في هذا الكتاب وتحت هذا الرقم : ... حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « جاورت بحراء فلما قضيت جواري هبطت فنوديت فنظرت عن يميني فلم أر شيئاً ونظرت عن شمالي فلم أر شيئاً ونظرت خلفي فلم أر شيئاً فرفعت رأسي فرأيت شيئاً (٢٣) .

... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم جاورت في حراء فلما قضيت جواري هبطت فاستبطنت الوادي فنوديت ، فنظرت أمامي وخلفي وعن يميني وعن شمالي فإذا هو جالس على عرش بين السماء والأرض » ..

ثم حديث الزهري الذي نقلته آنفاً ثم حديث له آخر وفي كليهما ورد ذكر الملك **فترجمته كلها ليست دقيقة** ، ولكن أهم تحريف فيها هو قوله « فإذا هو هناك جالس على العرش » فجعل العرش عرشاً معرفاً معهوداً وبذلك جعله أقرب إلى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) بينما الرواية تقول (على عرش) بالتنكير ، **وتصف العرش بأنه « بين السماء والأرض »** وعرش الله تعالى لا يكون بين السماء والأرض وإنما هو أعظم مخلوقاته وخارج أرضه وسماواته . والعرش الذي ذكر في هذه الرواية هو الكرسي المذكور في غيرها من الروايات .

وقد يتساءل القارىء الآن لماذ أصر الكاتب المستشرق كل هذا الاصرار على أنّ محمداً صلى الله عليه وسلم فهم أولا أن الذي رآه في بدء الوحي كان الله تعالى ولماذا أطلت أنا في الرد عليه . سترى الآن .

يقول الكاتب إنه إذا كان من الممكن جداً أن يكون ما ذكره هو تفسير محمد الأول لما رآه فإنه لايمكن أن يكون تفسيره الأخير وأن هذا التفسير يتناقض مع آية (لاتدركه الأبصار)(٢٤) .

ثم يقول إن سورة النجم تحتمل تفسيراً آخر هو أن ما رآه محمد إنما كان رمزاً لعظمة الله وجلاله لأن عبارة (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) لا تنطبق في العادة على

رؤيـا مبـاشرة لله وأن الآيـة (**ما كذب الفؤاد ما رأى**) **التي ربمـا أضيفت مؤخـرا ـ هكـذا يزعم واط** ـ توحي بتطـور آخـر لهـذه النظـرية ؛ أي أنه بينما رأت العينان الآية والـرمـز فإن القلب رأى المرموز . فإذا كان محمد قد فسر أولا ما رآه أنه رؤيا مباشرة لله فهـذا يعني على الـرغم من أن تفسيره هذا لم يكن عين الصواب ، فإنه في جوهره لم يكن خطأ ربمـا كان من الأفضـل إذن أن نتـرجم الآية « ان القلب لم يخطىء بالنسبة لما رآه الـرجـل » بهـذه الطـريقـة نتجنب القـول بأن الرؤيا لجبريل وهذا يجعلها غير تاريخية ونتجنب مناقضة الرأي الإسلامي التقليدي بأن محمداً لم ير ربه [٢٥] .

فالكـاتب لا يريـد إذن أن يقـول إن محمداً رأى جبريل لأن هذا يجعلها رؤية غير تاريـخـيـة، ماذا يعني هذا؟ **أيعني أن واط لايعـدّ من التـاريـخ إلا ماكـان أمـراً حسيـا ؟ ألم يقـل لنا في بيان منهجه أنه مؤمن وليس مادياً ؟** فما الذي حدث الآن ؟ الـواقـع أن واط ككثـير غيره من المستشـرقـين لا يتحـدث عن الإسلام وينتقده إلا وهو ملتحف برداء العلمانية والمادية .

● قد تقـول فلمـاذا إذن اختـار أن يكـون ما رآه محمد هو الله فهذا أكثر بعداً في نظر العلمـاني ؟ **وأقـول اختـاره لسبب جوهرى هو التشكيك في أن القرآن وحي من الله وذلك بعدة وسائل منها** :

أولا : أن كل عاقل يفهم أن الله تعالى لا يرى عياناً في هذه الحياة الدنيا فإذا كان محمـد قد ظن أن ما رآه كان الله فهـذا يجعـل رؤيـاه من قبيـل « **الهلوسة** » والوهم والخيال .

ثانيـا : أن محمـداً يكـون متنـاقضاً في كلامه فهو يقول أولا إنه رأى الله ثم يقول أخيراً (لا تدركه الأبصار) .

ثالثـا : أن محمـداً عنـدمـا لاحـظ خطأه اعتذر عنه بإضافة آية (ما كذب الفؤاد ما رأى) .

رابعـا : أن محمـداً لم يكن يعـرف أن الله لا يرى وإنمـا تعلم ذلك من أهل الكتاب فيما بعد ولذلك غير رأيه وقال إنه رأى جبريل [٢٦]

* * *

هل ذهب محمد إلى حراء ولماذا ؟

هل ذهب الـرسـول إلى حراء فعـلاً ؟ يقـول واط « انه ليس من غير المحتمل أن يكون قد ذهب . « حسناً » .

ولمــاذا ذهب ؟ يقــول ربمــا كانت هذه طريقــة لتفــادى حر مكــة للذين لا يملكون القدرة على الذهاب إلى الطائف ! ثم يقول في السطر الذى يلي ذلك :

« ان الحاجة إلى العزلة واستحسانها يمكن أن يدل عليه الأثر اليهودي النصراني ـ كمثل الرهبان ـ أو أن يكون نتيجة تجربة شخصية قصيرة (٢٧) .

وقبـل أن يبــين لنــا أي هذين الــدافعــين المتباينين يرجح فإن واط ينتقل إلى الحــديث عن موضــوع **التحنث** ، وذلك لأنه لا يكتب ليصل إلى حقيقة **و إنما ليثير شكـوكــاً فحسب** . إن كل المصــادر التى أمامه وكل ما يعلم من سيرة الرسول يدله على أنــه إنمــا كان يذهب للعبادة ، وأن هذا النوع من الانقطاع للعبادة بحراء كان مما تحنث به قريش في الجاهلية ، **فما الداعي لذكر احتمال الذهاب تفادياً للحر** ؟ ولماذا لم يكلف واط نفسه بالسؤال عن الطقس في جبل حراء أمختلف هو عن سائر مكــة أم لا ؟ **ولمــاذا لم يسأل نفســه عن مساحة هذا الجبل الذي جعله مصيفاً للفقــراء الــذين لا يستطيعون الذهاب إلى الطائف وأين يجلس هؤلاء الفقراء المصطــافــون أتتخذ كل أسرة منهم لنفسها غاراً كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم أم ينصبون الخيام على سطح الجبل** ؟ ولماذا هذا الجبل بالذات ومكة كلها جبال ؟ ولكنه سوء القصد يجعل الإنسان يرمي الكلام على عواهنه بغير علم ولا رَوِيَّة .

وأين الــدليـل بل أين الشبهة التي تجعل الإنسان يقول إن طلب العزلة كان نتيجة لأثر يهودي نصراني رهباني .

* * *

فيم كان يفكر محمد قبل أن يوحى إليه ؟

الكــاتب مادة تاريخيــة يعتمــد عليهــا فيما يريد أن يقول هنا . إنه يريد أن يقول إن محمداً صلى الله عليه وسلم كان متهيئا نفسياً لأن يكون نبياً لأن هذا سيساعده في نظريته التي سنتعرض لها فيما بعد . وإذا كانت المادة التاريخية لاتسعفــه بل تشهــد بعكس ما يريــد فلا عليــه إذن من أن يفتــرض فروضاً تســاير نظــريتــه . **يقــول الكــاتب « لا بد أن محمداً كان واعياً منذ وقت مبكر من عمره بمشــاكـل مكــة الاجتماعية والدينية . وكونه يتيماً جعله بلا شك أكثر إدراكاً للعلة المــوجــودة في المجتمــع** . أمــا نظــرته الدينية فالمحتمل أنها كانت نوعاً من التوحيد الغامض الموجود بين أكثر المكيين استنارة ولكن لا بد أنه كان بالإضافة إلى ذلك يبحث عن نوع من الاصلاح في مكة وكل الأشياء في بيئته ستجتمع لتقترح أن

هذا الاصـلاح لا بد أن يكـون دينيـاً . بهـذه الحالة العقلية تعمد محمد فيما يبدو البحث عن العزلة ليفكر في مسائل الهية ويقوم ببعض العبادات ربما للتكفير عن الذنوب [٢٨] .

محمد إذن كان موحداً وكان يريد القيام باصلاح وكان يريد لهذا الاصلاح أن يكـون دينيـاً أي مبنيـاً على التـوحيـد ، وتعمـد البحث عن العزلة ليفكر في هذه الأمور . **لقد كاد واط أن يقول لنا ان محمداً كان يبحث عن سبب يبرر به رغبة كامنـة في نفسـه أن يكـون نبيـاً يدعو للتوحيد** . والله يقول (وما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك) وصدق الله العظيم .

* * *

من الذي قال لمحمد أنت رسول الله ؟

يقول الكاتب إن عبارة « **أنت رسول الله** » وردت أربع مرات في المقاطع التي رويت عن الزهري هي الفقرات (ب) و (جـ) و (د) و (ط) المتحدث في الأخيرتين منها هو جبريل وفي الأولى (الحق) وفي الثانية (هو) . **هل هذه روايات مختلفة لحادثة واحدة أخذت لسبب أو آخر سمات مختلفة** [٢٩]

لا يجيب واط على هذا السؤال الذي ألقاه . والجواب عليه سهل يدل عليه السياق نفسـه فالـزهري يروي عن عروة عن عائشة قصة واحدة ذات حوادث مختلفة فالرسول صلى الله عليه وسلم كان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ومما رآه في هذا الطور قصته مع جبريل قبل أن تقع [٣٠] ثم حدث في الواقع ما رأى في المنام فجاءه جبريل فقال اقـرأ ... ثم ذهب إلى خديجـة وهنـالـك رأى جبـريل مرة ثانية ، ثم إنه كلما هم أن يلقي نفسه من حالق جبل تبدى له جبريل وقال يا محمد أنا جبريل وأنت رسول الله .

بعـد أن ألقى سؤالـه ذهب ليكـرر ما قالـه آنفـاً من أن ذكر جبريل في هذا الوقت المبكر أمر مريب لأنه لم يذكر في القرآن إلا بعد مدة طويلة ، ثم ذهب ليربط بين ما جاء في الفقرة (ب) وما جاء في آيات سورة النجم ، فهو يظن أن سورة النجم تتحدث عن أول مرة رأى فيها محمد من أوحى إليه ، ولكن سياق الآيات كما يقول الكاتب « يدل على أنه قد سبقها وحي ، وإذن فهذا الوحي الذي سبقها لم يكن مرتبطاً برؤية ، وإذن فالنتيجة العملية للرؤية تكون فيما يبدو شيئاً عاماً كالاعتقاد بأن هذه المقاطع رسائل من الله وأن المطلوب من محمد أن يعلنها . وهذا يفترض أن محمداً كان قد تلقى وحياً قبل هذا ولكن لم يكن متأكداً من الطبيعة الحقيقية للكلمات التي جاءته وأما الآن فقد جاءه ما يطمئنه عنهـا . أو يمكن أن نعـدّ الرؤية دعوة لمحمد بأن يتطلب الوحي وربما يكون محمد قد علم شيئاً عن طرق استحداثه »[٣١] .

أرأيت هذا الهراء ؟

يعترف الكاتب بأن سياق الآيات يدل على أنه قد سبقها وحي ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أعلن ما أوحي به إليه ، ولقي معارضة من قومه ، ثم يقول إن محمداً لم يكن متأكداً من طبيعة الكلمات التي أوحيت إليه . ومن هذه الكلمات بالطبع كلمات سورة اقرأ وسورة المدثر على أقل تقدير . فهل كان النبي جاهلاً أو شاكاً في معاني هذه الكلمات التي بلغها للناس ؟ وأعلن بها أنه رسول الله ، وآمن بها معه عدد منهم وصدقوا بأنه رسول الله ؟

وأما القول بأن الرؤية ربما كانت دعوة لاستدعاء الوحي فهو أكثر من هراء من أين جاءت هذه الدعوة ؟ أمن مجرد الرؤية ؟ أم من الكلمات التي صاحبتها ؟ .

أما الرؤية وحدها فلا تكون دعوة لاستدعاء الوحي ، وأما الكلمات التي صاحبتها فأين هي ؟ أهي آيات سورة النجم ؟ فليس في هذه الآيات من ذلك شيء ، أم هي وحي آخر لم يأت في قرآن ولا في حديث للرسول ؟ فكيف إذن عرفه المستشرق واط ؟ .

وأما حكاية استدعاء الوحي أو استحداثه Inducing التي كررها الكاتب في أكثر من موضوع من كتبه فسنتحدث عنها فيما بعد .

نرجع الآن إلى سؤالنا : **من الذي قال لمحمد أنت رسول الله ؟**

إجابة واط هنا واضحة جداً فهو يقول مستعملاً عبارات أخذها عن كاتب آخر .

« من المحتمل أن كلمات « أنت رسول الله » لم تكن عبارة خارجية Exterior Locution وربما لم تكن حتى عبارة تخيلية Imaginative Locution **وإنما كانت عبارة عقلية** Intellectual Locution أي إنه لم يسمع بأذنه ولا حتى تخيل نفسه يسمع ولكن هذه الكلمات صياغة لخطاب جاءه من غير كلمات . وربما كانت هذه الصياغة متأخرة جداً عن الرؤيا الحقيقية (٣٢) .

يشرح لنا واط معنى هذه المصطلحات نقلا عن الكاتب الذي أخذها عنه فيقول إن الرؤى Visions والعبارات Locutions تنقسم إلى خارجية وداخلية فالعبارات الخارجية هي التي تسمعها الأذن من مصدر غير طبيعي ، وكذلك الرؤى الخارجية هي صورة شيء مادي ـ أو شيء يبدو كذلك ـ تراه العين العادية فالرؤى في سورة النجم رؤى خارجية . والرؤى الداخلية تنقسم إلى تخيلية وعقلية فالأولى تستقبل مباشرة من غير الاستعانة بالأذن ويمكن القول بأنها تستقبل بالحس التخيلي . وأما الثانية فهي خطاب بلا كلمات ـ وعليه فبلا لغة معينة ـ وبمثل ذلك تنقسم الرؤى الداخلية (٣٣) .

مرة أخرى : من الذي قال لمحمد أنت رسول الله ؟ **حاصل جواب واط الدي قدمناه أن هذه الكلمات** لم تأت محمداً من الخارج فهي إذن ليست من الله ولا من جبريل **و إنما جاءته من داخل نفسه** . وحتى حين جاءت من نفسه لم تأته في صورة كلمات تخيل أنه سمعها وإنما هي فكرة أحس بها من غير كلمات ، ثم جاءت الكلمات المعبرة عنها فيما بعد . ومع ذلك يقول لنا الكاتب في أول كتابه إنه سيجامل المسلمين ، وإنه لن يقول شيئاً يتعارض مع معتقداتهم الأساسية ، وإنه يكتب باعتباره مؤرخاً محايداً بالنسبة للمسائل الدينية !

ثم يزيدنا علماً بطبيعة الوحي الذى عاناه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول « من الطبيعي أن نفترض أن محمداً كان يتذكر رؤياه الأولى في أوقات اليأس . ربما انقدحت ذكراها في عقله في لحظات حرجة فعزا ذلك إلى عامل علوي [٣٤] .

ما معنى ما أنا بقارىء ؟

يقول الكاتب عبارة .... (ما أقرأ ؟) التي رد بها محمد على قوله الملك (اقرأ) ينبغي ترجمتها (I can not read (or recite لا أستطيع أن أقرأ (أو أتلو) . وهذا توضحه رواية « ما أنا بقارىء (I am not a reader (or reciter ويوضحه التمييز في ابن هشام بين (ما أقرأ) و(ماذا أقرأ) فالعبارة الثانية لا يمكن أن تعنى الا ? What shall I recite وهذا الأخير هو المعنى الطبيعي لـ (ما أقرأ) [٣٥] .

هل المقصود بالقراءة هنا قراءة شيء مكتوب أم المقصود بها ترديد كلمات وتلاوتها من غير نظر في شيء مكتوب ؟

نرجع إلى ابن هشام الذى فرق كما قال الكاتب بين (ما أقرأ) و(ماذا أقرأ) لنرى روايته تقول :

« ...... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاءني جبريل وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب فقال اقرأ . قال « قلت : ما أقرأ ...... » .

واضح من الرواية إذن أن المقصود قراءة شيء مكتوب فيكون معنى (ما أقرأ) (لا أعرف القراءة) ونستمر مع الرواية « قال : فغتني به حتى ظننت أنه الموت ثم أرسلني فقال : اقرأ . قال : قلت ماذا أقرأ ؟ قال : فغتني به حتى ظننت أنه الموت ، ثم أرسلني فقال : اقرأ . قال فقلت : ماذا أقرأ ؟ ما أقول ذلك الا افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي . فقال (اقرأ باسم ربك الذي خلق ......) [٣٦] .

فالرسول صلى الله عليه وسلم بحسب هذه الرواية قال للملك أولا بأنه لا يعرف

القـراءة فلمـا غتـه قال له ماذا تريدني أن أقرأ وفسر ذلك صلى الله عليه وسلم بأنه إنما قاله افتداء منه أن يعود له بمثل ما صنع به .

فإذا كان واط يريد الاعتماد على رواية ابن هشام فلا شك أن القراءة فيها تعني قراءة شيء مكتوب ولا تعنى التلاوة .

ويؤيـد هذا الـروايـة الأخرى التي ذكرها وهي (ما أنا بقارىء) إذ لا يمكن أن يكون معناها أنا لا أعرف القراءة بمعنى تلاوة شيء غير مكتوب ، لأنه وكل إنسان ليس في لسانه عاهة يعرف ذلك . فإذا قيل للإنسان الذي يعرف القراءة بمعنى التلاوة « اتل » ، فإنـه لا يقـول أنـا لا أعرف القراءة ، وانما يقول ماذا أتلو ؟ فيكون السؤال هنا سؤال استفهام عن الشيء المراد تلاوته ولا يكون نفياً للمقدرة على التلاوة .

وقد ناقض الكاتب نفسه فقال أولا إن (ما أقرأ) ينبغي أن تترجم I can not read or recite ثم قال أخـيراً ان هذا الثـاني (يعني ماذا أقـرأ What shall I recite) هو المعنى لـ (ما أقرأ) فجعل (ما) في البداية نافية للقراءة وجعلها في النهاية استفهاماً عن القراءة .

وقـد قال بعض العلمـاء استنـاداً على روايـة (ما أنـا بقارىء) وهي رواية صحيحة ، إن (ما) ليست استفهامية . قال ابن كثير « فالصحيح أن قوله (ما أنا بقـارىء) نفي، أي لست ممن يحسن القـراءة. وممن رجحـه النـووي وقبله الشيـخ أبو شامة . ومن قال إنها إستفهامية فقوله بعيد لأن الباء لا تزاد في الاثبات [٣٧] .

ثم يقـول « يكـاد يكـون من المؤكـد أن رواة الأحاديث المتأخرين تحاشوا المعنى الطبيعي لهذه الكلمات لكي يجدوا فيها ما يسند الاعتقاد أن محمداً لم يكن قرأ وقد كان ذلك جزءاً هاماً من البرهان على إعجاز القرآن [٣٨] .

كيف تحاشوا هذا المعنى الطبيعي ؟ هل حرفوا الروايات ؟ إن واط لا يقول هذا ، لأنه يعترف على الأقل بالنسبة للزهري أنه روى ما وصله كماوصله .

أم يعنى أنهم قالوا إن هذا هو المعنى المستقيم الذي يدل عليه السياق وتدل عليه اللغـة ؟ فإذا كان واط لا يجيـز لرواة الأحـاديث والأخبـار أن يفعلوا هذا فكيف أجـازه لنفسه ؟ ثم كيف يكون القول بأُمِّيَةِ الرسول من اختراع الرواة المتأخرين والقرآن يقول (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك)[٣٩] .

لكن الكاتب يكشف لنا عن دافعه الحقيقي في عدم الأخذ بالمعنى الذي ذكره العلماء المسلمون إذ يقول في كتاب آخر « إن الإسلام التقليدي يقول بأن محمداً لم

يكن يقرأ ولا يكتب . ولكن هذا الزعم مما يرتاب فيه الباحث الغربي الحديث ، لأنه يقال لتأكيد الاعتقاد بأن إخراجه للقرآن كان معجزاً . وبالعكس لقد كان كثير من المكيين يقرؤون ويكتبون ، ولذلك يفترض أن تاجراً ناجحاً كمحمد لا بد أن يكون قد عرف شيئاً من هذه الفنون »[٤٠] .

إن واط يخلط بين الارتياب والرفض . نعم للباحث ـ غربياً كان أم شرقياً حديثاً أم قديماً ـ أن يرتاب في ما يدعيه خصمه تأييداً لدعواه . ولكن هذا الارتياب ينبغي أن يكون عند الباحث المنصف خطوات أولى تدعوه للتثبت في الأمر ، فإن وجده كما قال خصمه قبله حتى ولو كان فيه تأييد لأمر كان ينكره، وإن وجده غير ذلك عدّه تأييداً لدعواه هو . أما أن يرفض كل ما يدعيه خصمه مما يؤيد زعمه لمجرد أنه يؤيد هذا الزعم فمسلك لا ينتهجه باحث منصف ، لأنه إذا كان يتهم خصمه بأنه إنما قال ما قال لأنه يؤيد دعواه ، فسيقول له الخصم وأنت إنما رفضته لأن قبوله يضعف دعواك ، وقبلت ضده لأنه يؤيدها .

أما افتراضه بضرورة عدم أمية التاجر الناجح فكان بإمكانه أن يتثبت من مدى صحته بالسؤال عن حال التجار الناجحين في بعض بلدان العالم في زمننا هذا ، ودعك من الزمن الذي عاش فيه الرسول صلى الله عليه وسلم . وإني لأعرف على الأقل تاجراً واحداً ناجحاً بالنسبة لبلده لم يكن يعرف القراءة ولا الكتابة ، ولكنه كان ذا ذاكرة جيدة ، ومقدرة حسنة على الحساب فإذا جاز هذا في القرن الرابع عشر الهجري فلماذا لا يجوز قبل الهجرة ؟

أما قوله إن أُمِّية محمد صلى الله عليه وسلم « جزء هام من البرهان على إعجاز القرآن » فإذا كان يعنى به أن الأمية من مكونات البرهان بحيث أنه لو لم يكن محمد أمياً لكان البرهان على إعجاز القرآن ناقصاً ، فقول غير صحيح . وإن كان يعنى به ـ كما قال في الكتاب الآخر ـ أنه من الأدلة المؤيدة لاعجازه فهو صحيح . وذلك أن القرآن يقول (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذن لارتاب المبطلون)[٤١] . فالقرآن لا يقول « إذن لثبت أن القرآن ليس وحياً » وإنما قال « إذن لارتاب المبطلون » ، أي لوجد الجاهلون في ذلك شبهة يتمسكون بها . فالأمية دليل مؤيد وليست دليلا ضرورياً ، كعدم التناقص ـ مثلا ـ الذي قال الله تعالى عنه « **أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً** »[٤٢] . فقرر أن تناسق القرآن دليل ضروري لأن الاختلاف لو وجد لدل على أنه من عند غير الله .

وبعد هذا كله يقول لنا الكاتب إنه « قد يكون معنى (اقرأ) هنا (أتل من ذاكرتك) أي مما وقع في ذاكرته بطريقة علوية Supernatual »[٤٣] ويقول : **إن شكل المادة**

الانجيلية في القرآن يجعلنا نجزم بأن محمداً لم يقرأ الإنجيل Bible ومن غير المحتمل أن يكون قد قرأ أي كتب أخرى »(٤٤) .

وإذا لم يكن قد قرأ أي كتاب فهل كتب أي كتاب . بالطبع لا فهذا أكثر استبعاداً .

إذن لماذا الاصرار على أن محمداً كان يقرأ ويكتب ؟ ماذا استفاد الكاتب من هذه الدعوى إذا كان حاصل كلامه أن محمداً وإن كان يعرف القراءة والكتابة إلا أنه لم يقرأ كتاباً قط ولا خطه بيمينه .

ألا يرى أن هذه النتيجة التي قاده إليها البحث قسراً تؤيد إعجاز القرآن ، ذلك الأمر الذي فرّ منه أولا ، ورفض على أساسه قول المسلمين إن محمداً صلى الله عليه وسلم كان أمياً ؟

قلت « النتيجة التي قاده إليها بحثه قسراً » ، لأنه لاحظ أنه إذا قال إن محمداً قرأ الإنجيل وأخذ منه مادة ضمنها القرآن ، لزمه القول بأن تكون المادة التي في الكتابين متطابقة ، ولكنه عرف أنها ليست كذلك فاضطر للقول بأنه لم يقرأ الإنجيل وأن « ما حصل عليه من معرفة عن المفاهيم اليهودية والنصرانية **لا بد أن يكون قد حصل عليه شفاها »**(٤٥) . وهذا تفسير بعيد ، لأنه إذا كان محمد صلى الله عليه وسلم مهتماً بالتعاليم اليهودية والنصرانية اهتماماً جعله ينقل عنها ـ برغم واط واخوانه المستشرقين ـ كل هذا القدر الذي نجده في القرآن الكريم ، وكان يعرف القراءة والكتابة كما يزعمون ، **فلماذا لا يقرأ هذه الكتب بنفسه** ؟ إن الأقرب إلى العقل أن نقول انه لو لم يكن يعرف القراءة لتعلمها ليقرأ هذه الكتب ، ولو لم يتعلمها لما عدم يهودياً أو نصرانياً يقرؤها عليه وهو يستمع . ولو فعل ذلك لاشتهر عنه كما اشتهر عن غيره ، بل لاعترف هو به وهو الرجل الصادق الأمين كما يسلم بذلك واط . ولكان إذن ما في القرآن مطابقاً لما في كتب اليهود والنصارى . ثم إذا كان كل ما في القرآن الكريم مما له ذكر في كتب اليهود والنصارى مأخوذاً من تلك الكتب مباشرة أو بالرواية عن أهلها تكون معلومات محمد عن اليهودية والنصرانية حتى قبل مبعثه أكثر من معلومات رجل كورقة بن نوفل . فلماذا إذن تأخذه زوجه الكريمة إليه ؟ ولماذا يفترض ورقة أن محمداً لا يعرف شيئاً عن الناموس الذي جاء لموسى ، وعما حصل للأنبياء قبله ؟ ولماذا يتساءل هو مستغرباً « أو مخرجي هم ؟ » حين قال له ورقة « ليتني أكون حياً إذ يخرجك قومك » . ومع ذلك يقول لنا واط « هنا الأيسر أن نفترض أن محمداً كثيراً ما كان يتصل بورقة في وقت مبكر وأنه يعلم شيئاً كثيراً ذا صفة عامة » (٤٦) .

كيف كان محمد يتلقى الوحي ؟

يقول الكاتب : **إنها لحقيقة تاريخية لا ريب فيها أن محمداً كان يميز بين القرآن الذي كان يعتقد أنه آتيه من مصدر علوي وبين ما يصدر عن وعيه المعتاد** [٤٧]. وإننا إذا كنا نعدّه أميناً فلا بد أن نميز بينهما. ثم يقول «أما كيف كان يميز فليس بالأمر الواضح تماماً » . والأمر في الحقيقة واضح كل الوضوح . لقد كان يقول ان القرآن كلام يأتيه به جبريل من عند الله تعالى فيسمعه منه ويعيه ثم يأمر كتابه بتسجيله ثم يقرئه الناس . وهذا شيء مختلف عن كلامه العادي . إن كلا منا يستطيع التمييز بين كلام سمعه من غيره أو قرأه في كتاب وبين كلامه المعتاد . **والأمر بالنسبة للنبي كان أوضح ، لأن كلام الله تعالى مختلف عن كلام البشر** ، بل إن غير النبي من معاصريه ومن جاء بعدهم ممن يحسنون العربية يرون الفرق واضحاً بين القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، **مع أن معاني هذه الأحاديث وحي من الله تعالى** لكن صياغتها من الرسول صلى الله عليه وسلم .

يقول الكاتب كما قدمنا انها لحقيقة أن محمداً كان يميز هذا التمييز . أما تفسير هذه الحقيقة وكيفية فهمها فشيء آخر . وبما أنه يتضمن مسائل دينية فهو لن يناقشه . لكنه يقول إن هنالك **نظريات ثلاثا** :

فالمسلمون التقليديون يعتقدون أن القرآن كله من مصدر علوى ، وأنه كلام الله غير مخلوق .

والعلماني الغربي ـ إذا ما أراد أن يأخذ في الاعتبار التمييز الذي كان يميزه محمد ـ يرى أن **القرآن صادر عن جانب من شخصية محمد غير جانب عقله الواعي** .

والرأي الثالث **أن القرآن عمل إلهي لكنه صادر بوساطة شخصية محمد** بحيث أن بعض ملامح القرآن يمكن عزوها بصفة أساسية إلى بشريته . وهذا الأخير هو فيما يبدو رأى النصارى الذين يسلمون بوجود حقيقة إلهية في القرآن .

ثم يقول إنه محايد بالنسبة لكل هذه الآراء لأنها مسائل دينية وهو يتحدث في كتابه هذا **باعتباره مؤرخاً** ولا يريد الخوض في القضايا الدينية . لكنه يرى أن من حق المؤرخ بعد هذا أن يعنى بتحديد صورة تجربة الوحي هذه في وعى محمد . كيف بدت له ، وكيف وصفها . فهذه وقائع تاريخية وإن كانت تتعلق بوعى محمد ، وإن كان من المحتمل أن وصفه إياها قد تلون بتصوره السابق لهذه الأمور [٤٨] .

فالذي يهم الكاتب حسب هذا الكلام هو **الوقائع التاريخية** المتعلقة بكيفية

الوحي المحمدي ومصدر هذه الحقائق هو بالطبع الرجل الذي خاض هذه التجربة . وهو رجـل ـ **حسب اعتـراف واط ـ صادق أمين** . وإذن فإذا أردنا معرفتها فما علينا الا أن نستمـع إلى وصفـه إيـاهـا . لكن واط يضيف ـ كعـادته ـ عبارة تشكيكية ، هي أنه من المحتمـل ألّا يكـون وصف محمـد لتجربته وصفاً موضوعياً ، بل ربما تأثر في وصفه إياها بتصـوراتـه السـابقـة لهذه الأمور . أي أمور ؟ الافتراض هنا هو بالطبع أن محمداً قد عرف الكثير من مسائل الدين ـ ومن بينها الوحي ـ من اليهود والنصارى . فمن المحتمل إذن ألّا يصف لنا ما حصل له هو ، بل ما تصوره بحسب معرفته السابقة أنه ينبغي أن يحدث .

بعد أن حذرنا هذا التحذير يبدأ في مناقشة موضوعه .

فيستبعـد أولا الـرؤى الموصوفة في سورة النجم باعتبارها أمراً استثنائياً وهو انمـا يبحث عن الأمـر المعتـاد . ثم يشـرح لنـا مصطلحـات « الـرؤى » و« **العبـارات الـداخليـة** » و« الخـارجية » **التي أخذها عن الكاتب باولين** A. Poulain والتي سبق أن قدمنـاهـا للقـارىء ، ثم يدخـل في صلب موضـوعه . وخلاصة ما وصل إليه بعد نظر في الآيـات والأحـاديث المتعلقـة بالـوحي وبعد استعانة بنظرية باولين وآراء شيخه بل Bell يمكن وضعها في الفقرات التالية لتسهل مناقشته فيها :

(أ) ان الوحي قد لا يكون خطاباً شفاهياً .

(ب) أنه طيلة الفترة المكية كان يعدّ مثل هذا الوحي من عمل «الروح» .

(جـ) وأن الحديث عن ملك يحمل رسالة كان متأخراً فيما يبدو .

(د) وأنه لا ذكر في العهد المكي لسماع الرسول لما نزل إليه .

(هـ) وأننـا نستطيـع إذن أن نتصـور أن الـروح كان يأتي بالـرسالة إلى قلب محمد بطريق غير طريق المخاطبة .

(و) وأن هذا النـوع من الـوحي يكون بلا ريب « تعبيراً داخلياً » وربما « عقلياً » لا « تخيلياً » إنه لم يكن مصحوباً بأية رؤية ولا حتى الرؤية العقلية .

(ز) وأن ذكر « الروح » كان فيما يبدو نظرية لتفسير التجربة لا وصفا لجانب منها .

(ح) وان « سمـاع صلصلة الجـرس » التي وصف بهـا النبي صلى الله عليه وسلم حالة من حالات الوحي هي بلا شك تجربة تخيلية .

(ط) وأن العلماء المسلمين المتأخرين هم الذين « تبعوا الرأي القائل بأن الرسول كان جبـريـل ، وأن هذه كانت طريقـة الـوحي المعتـادة منذ البداية . **لكن العلماء الغربيين تنبهوا إلى أن اسم جبريل لم يذكر إلا في العهد المدني** ، وأن كثيراً مما في القرآن والسنة يتناقض مع هذا الرأي الإسلامي الشائع ، وأن هذا الرأي الإسلامي يفسر ما حدث في الفترة الأولى بمفاهيم متأخرة عنها » .

(ى) وأنـه ربمـا كانت طريقـة جبـريـل هذه هي الطـريقة المعتادة في العهد المدني ، والمفترض في هذه الحالة أن يكون الوحي تعبيراً تخيلياً مصحوباً بلا شك برؤية تخيلية أو عقلية لجبريل . وعبارة « في صورة رجل » توحى بأنها تخيلية .

(ك) وأنـه من الجهـل أن يقـال إن رؤى محمـد وعبـاراتـه كانت هذيـانـا أو أنه كان مصـروعـاً ، وأن كون الـرؤى والعبارات ـ خارجية أم داخلية تخيلية أم عقلية ـ ليس معياراً لصدقها وصحتها .

(ل) وأنـه من المحتمـل أن الوحي كان في البداية يفاجيء محمداً **لكنه تعلم بعد ذلك طريقـة يستجلبـه بهـا** . هل كان يضـع الـدثـار لهـذا السبب ؟ ربمـا كان « يتسمَّع » أثناء تلاوته المتأنية للقرآن وربما كانت هذه طريقة لاكتساب الآيات المفقـودة في سيـاق كان يشعـر أنـه ناقص . تفـاصيل هذه المسألة غير معروفة يقيناً ، لكن يبدو من المؤكد أنه كانت لمحمد طريقة لتصحيح القرآن وهذا يعنى ـ بالنسبة له ـ اكتشاف الصيغة الصحيحة لما أوحى إليه في صيغة ناقصة أو غير صائبة . **وعلى كل فإن مسألة ما إذا كانت لمحمد طريقة يستجلب بها تجربة الوعى (بالتسمع أو التنويم المغناطيسي الذاتي أو غير ذلك) أمر لا تعلق له بحكم عالم اللاهوت على صحتها** (٤٩) .

فيما يلى نعلق على هذه الدعاوى حسب ترتيبها وترقيمها :

(أ) قوله في هذه الفقرة إن الوحي قد يكون بغير كلمات صحيح ، لأن أصل الوحي هو الاعلام الخفي وهذا قد يكون بغير كلمات كما في قوله تعالى (وأوحى ربك إلى النحـل) (٥٠) وقـوله تعالى عن النبي يحيى (فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيـا) (٥١) أي أشـار وأومأ . **وأما القرآن الكريم فإنه وحي بكلمات** ، سواء ألقـاه الله تعـالى في قلب نبيـه مباشرة أو كلمه به من وراء حجاب ، أو أرسل ملكا يبلغـه كلام ربـه . وسـواء جاء هذا الملك على صورته الحقيقية أو جاء في صورة رجـل فكـل هذا لا يتنافى لا لغة ولا شرعاً مع الوحي بالكلمات . لكن واط يقول لنا إن شيخه بل Bell قد درس استعمالات كلمة وحي وخرج منها « بأن كلمة وحي لم تكن تعني ـ في الأجـزاء الأولى من القـرآن على أيـة حال ـ بلاغـاً شفهيـاً لنص وحي ، وإنما كانت تعني « الاقتراح أو الايعاز أو الالهام المقصود بـ (الأولى) هنـا الأوليـة بحسب ترتيب بل Bell لنزول القرآن وهو ترتيب تبعه فيه واط . ولكن هذا لا يهم لأننـا نستطيـع أن نقـول بصفـة قاطعـة إنه حيثما استعملت كلمة الـوحي في شأن الـرسـول صلى الله عليـه وسلم فإنها إما أن تدل صراحة أو من السياق على أن الوحي كان كلاماً ، أو لا يكون فيها ما يتناقض مع هذا المعنى ، يستوى في ذلك الآيات المكية والمدنية وإليك أمثلة على ذلك من بعض السور المكية .

(نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن) [٥٢] .

(واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحدا) [٥٣] .

فالآية الأولى تقول أن ما أوحي إلى الرسول هو هذا القرآن الذي بين أيدينا وهو بلا شك كلام .

والآية الثانية أكثر صراحة فهي تأمر الرسول صلى الله عليه وسلم أن يتلو ما أوحي إليه ، وهل يتلى إلا الكلمات ؟ ويسمى هذا الذي أوحي كتاباً ، وهل يكون الكتاب إلا من كلمات ؟ ثم تطلب من الرسول صلى الله عليه وسلم أن تكون تلاوته هذه من غير تبديل لكلمات الكتاب وفي الآيات المكية مثل هذا كثير . فهل يشك بعد هذا في أن القرآن يدل على أن ما أوحي إلى الرسول كان « كلاماً » ؟

(ب) ما قاله في الفقرة صحيح ولكن هذا « الروح » كما بينا من قبل هو جبريل وهو الذي كان يأتي بالوحي في الفترتين المكية والمدنية

(جـ) هذا غير صحيح فنحن نقرأ في سورة التكوير وهي مكية ونزلت قبل سورة النجم : (إنه لقول رسول كريم . ذي قوة عند ذي العرش مكين . مطاع ثم أمين . وما صاحبكم بمجنون) [٥٤] فالرسول الكريم المذكور هنا هو الملك .

(د) إذا كان يعني هنا كلمة « سمع » فإنها لم تستعمل في حق الرسول صلى الله عليه وسلم لا في السور المكية ولا في السور المدنية . أما إذا كان يعني مقتضاها فإنه موجود في الفترتين . قال تعالى في سورة القيامة وهي مكية (لا تحرك به لسانك لتعجل به . إن علينا جمعه وقرآنه . فإذا قرأناه فاتبع قرآنه . ثم إن علينا بيانه) [٥٥] .

قال الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآيات :

« هذا تعليم من الله عز وجل لرسوله صلى الله عليه وسلم في كيفية تلقيه الوحي من الملك ، فإنه كان يبادر إلى أخذه ويسابق الملك في قراءته ، فأمره الله عز وجل - إذا جاءه الملك بالوحي - أن يستمع له ، وتكفل له أن يجمعه في صدره ، وأن ييسره لأدائه على الوجه الذي ألقاه إليه ، وأن يبينه له ويفسره ويوضحه .... ولهذا قال (لا تحرك به لسانك لتعجل به) أي بالقرآن كما قال (ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدني علماً) ثم

قال (**إن علينا جمعه**) أى في صدرك (وقرآنه) أي أن تقرأه (**فإذا قرأناه**) أي فإذا تلاه عليك الملك عن الله عزوجل (**فاتبع قرآنه**) أي فاستمع له ثم اقرأه كما أقرأك (٥٦) .

(هـ) بينا فيما سبق خطأ هذا القول .

(و) **هذا هو الذي يريد واط الوصول إليه من كل تلك المحاولات والتحريفات . إنه يريد أن يقول إن القرآن ليس كلاماً أتى لمحمد من الله أو بوساطة ملك ، وإنما هو شيء نابع من نفسه وتفكيره وعقله . وقد كان بإمكانه أن يلقي بهذه الدعوى كما ألقى بها غيره من غير دراسة لحياة الرسول صلى الله عليه وسلم أو اعتماد على القرآن الكريم . ولكن الغريب أنه يريد أن يعتمد على القرآن نفسه لتأييد هذه الدعوى وهيهات .**

(ز) أنكر واط الأحاديث التي فيها ذكر لجبريل على أساس أنه لا ذكر لاسم جبريل في القرآن المكي ، وإنما الذي يذكر فيه هو الروح . ولكنه الآن يقول لنا إن ذكر الروح يعطى انطباعاً بأنه « نظرية » لتفسير التجربة لا جزء منها . ولم يقل لنا ما سبب هذا الانطباع » والقرآن يقول « نزل به الروح الأمين » ، **ثم من هو صاحب هذه « النظرية » أهو الرسول ؟ إذن فأين أمانته التي قال واط إنه يعتقدها ؟**

كيف يكون أميناً من لا يرى ملكا ولا يخيل له أنه رآه ثم يفسر ما حدث له أنه رآه ، ثم يفسر ما حدث له على أنه لا بد أن يكون من فعل ملك ، ثم يذهب إلى الناس ويقول لهم إنه رأى بالفعل ملكا هو جبريل . أم يقول لنا إنه فعل ذلك وهو يعتقد صادقاً أنه رأى ملكا ، إذن فرؤية الملك لا تكون « نظرية » لتفسير الوحي وإنما تكون تخيلا ولكنه ينفي حتى التخيل في هذه الفقرة .

(ح) ذكر هنا حديث البخاري عن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها أن الحارث بن هشام رضى الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال :

يا رسول الله كيف يأتيك الوحي ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال ، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول :

« قالت عائشة رضى الله عنها » ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً » (٥٧) .

ونقول :

أولا : إن واط يتحدث عن الوحي في الفترة المكية ولذلك حصر نفسه في الآيات المكية ولم يأخذ بالآيات المدنية « **بل ولم يأخذ بالأحاديث التي تصف الوحي في الفترة المكية لأنها تذكر اسم جبريل** .ولكنه الآن يستدل بحديث الحارث بن هشام وهو صحابي جليل أسلم يوم الفتح أي قرب نهاية الفترة المدنية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام .

ثانيا : إن الحديث يقول أحياناً كذا وأحياناً كذا ، ولم يقل إنه في البداية كان مثل صلصلة الجرس ، ثم صار الملك يتمثل رجلا .

ثالثا : إن الحارث رضي الله عنه سأل بصيغة المضارع « كيف يأتيك » ولم يقل كيف كان يأتيك ، فالوصف المذكور إذن هو الطريقة التي كان يأتى بها الوحي حتى وقت السؤال وهو يشمل العهدين المكي والمدني .

رابعا : إن صورة مثل صلصلة الجرس لا تتنافى مع وجود الملك ، بل إن الذي يصفه الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحالات التي يأتيه بها الملك بالوحي . فأحياناً يكون وحيه إليه مثل صلصلة الجرس وأحياناً يكلمه كلاماً عادياً ، وربما كانت الصلصلة مقدمة للوحي لا صورة من صوره . وقد جاء هذا الحديث برواية أخرى في البخاري نفسه تؤيد ما نقول : « .... كيف يأتيك الوحي ؟ قال كل ذلك يأتيني الملك ، أحياناً مثل صلصلة الجرس .... ويتمثل لي الملك أحياناً رجلا .... »[٥٨] .

(ط) يا للعجب !

العلماء المسلمون الذين يتكلمون العربية سليقة ، ويجيدون نحوها وصرفها وبلاغتها ، ويحفظون القرآن عن ظهر قلب ، ويرددونه صباح مساء ، ويتدبرون آياته وكلماته ويعظمونها مؤمنين أنها كلام الله تعالى ، ويحفظون آلاف الأحاديث النبوية ويتدبرونها ويفسرون بها كلام الله ، ويجلونها باعتبارها وحياً ثانياً بعد القرآن ، **هؤلاء يجمعون على القول بشيء يخالف كثيراً من الآيات والأحاديث لا آية واحدة ولا حديثاً واحداً** . ومن الذي يكتشف هذا ؟ حفنة من الغربيين المستشرقين الذين يتعلمون العربية من الكتب ويأخذونها عن بعضهم ولا يكاد يستقيم لسان أحدهم بآية أوحديث . ما هذا الغرور ؟ ما هذا التعالي على عباد الله ؟ **ماذا يكون شعور واط لو أن جماعة من الأدباء العرب الذين لا يحسنون الكلام بالإنجليزية قالوا إن جميع من كتب عن شكسبير**

من الإنجليز والأمريكان وسائر المتحدثين بالإنجليزية يفسرون بعض ما جاء في كتبه تفسيراً يتناقض مع كثير مما نجده في مسرحياته وقصائده ؟

(ى) إذا كانت هذه هي الطريقة المعتادة في العهد المدني فما الذي يمنع أن تكون هي ذاتها طريقة العهد المكي ؟ لماذا يصر الكاتب على أنه من الضروري أن تكون طريقة الوحي المكي مختلفة عن طريقة الوحي المدني ؟ ولكنه يقول على كل حال إنه حتى على افتراض أن الوحي المدني كان يأتي عن طريق جبريل **فإنه يكون تعبيراً تخيلياً مصحوباً برؤية تخيله لجبريل وأن عبارة « في صورة رجل » تدل على ذلك ، كيف** ؟ هل فهم من « صورة رجل » أنها تعني « خيال رجل » ؟ إن كان قد فعل فهو مخطىء لأن الحديث يعنى أنه لم يأت في صورته الحقيقية وإنما تشكل بصورة رجل يراه الرسول وغير الرسول من الناس .

(ك) نعم إنه لمن الجهل الفاضح أن يقال ذلك ولكن ما الفرق الحقيقي بين تفسيرك للوحي وبين هذا التفسير الذي لا يقول به إلا جاهل كما ذكرت ؟ لا اختلاف إلا في الألفاظ .

أما قوله إن كون العبارات والرؤى داخلية أم خارجية ليس دليلا على صدقها وصحتها فليس بصحيح على إطلاقه . بل تفصيله أن يقال إذا كانت داخلية فنعم لأن صحتها تحتاج إلى دليل آخر . وأما إن كانت خارجية فالأمر يعتمد على نوع المصدر الخارجي فإذا كان الله سبحانه وتعالى فهو دليل على صدقها . وإن كان غيره فالأمر فيه كالأمر في الوحي الذاتي أو الداخلي .

(ل) كرر الكاتب مسألة استدعاء الوحي أو استجلابه Inducing هذه عدة مرات في كتبه . وهي تساير بالطبع نظريته لأنه إن كان الوحي أمراً داخلياً ذاتياً فلا غرابة أن يتعلم صاحبه كيف يستجلبه ويستحدثه سواء بالتنويم الذاتي كما يقول الكاتب أو بغيره من الوسائل . ولكن مشكلة الكاتب كما ذكرت أنه لا يريد أن يلقي بهذه التهم كما يلقي بها الملحدون المنكرون للوحي من غير نظر في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل يريد أن يجد لها شواهد من هذه السيرة . فإذا أوعزته الشواهد الحقيقية تمسك بأوهام وعدها شواهد . وإلا فكيف يخطر ببال إنسان أن يكون « الدثار » وسيلة لاستجلاب الوحي ، والدثار كما تحدثنا الروايات إنما حدث مرة واحدة ، وحدث بعد الوحي ، وخوفاً منه ، وجاء الوحي بعده ليأمره بالقائه (يا أيها المدثر قم فأنذر وربك فكبر) [٥٩] ثم إذا كان محمد قد تعلم طريقة يستجلب بها الوحي ويصحح أخطاءه فلا بد أن يكون واعياً بهذه الطريقة ، وإلا فكيف « يتعلم » الإنسان طريقة وهو لا يعي أنه

يتعلمها ؟ وإذا كان واعياً فهو إذن يعلم أن الوحي ليس أمراً خارجياً وإنما هو شيء ذاتي يحدثه هو في نفسه ، فكيف يكون إذن صادقاً في قوله إنه من الله ؟ وإذا قلنا إنه لم يكن واعياً حتى بهذا ، فكيف يفسر واط مثل هذا السلوك من إنسان يعدّه أميناً عاقلاً غير مجنون سليماً غير مريض حوله رجال عقلاء أقوياء . كيف يعيش رجل كهذا في مثل هذا الوهم طيلة ثلاث وعشرين سنة ؟ وكيف يتابعه في هذا الوهم طيلة هذه المدة هؤلاء الرجال العقلاء الأقوياء ؟

* * *

ما هو مصدر الوحي المحمدي :

يمكن أن نوجز إجابة واط على هذا السؤال بقولنا إن اللاوعي الجماعي Collective unconscious هو مصدر كل وحي ديني سواء كان الإسلام أو النصرانية أو اليهودية .

ولشرح هذا الرأي يقول لنا واط إنه في عمومه رأي **يونج** Junge وهو رأي يقول « ان ما ينبثق من اللاوعى إلى الوعي في رؤى الأفراد المنامية وأحلام اليقظة وكذلك في الأساطير الدينية لمجتمع كامل تأتي من « اللبيدو » أو طاقة الحياة ، وهو ينبوع المناشط في كل الناس . في الشخص الواحد يكون « اللبيدو » في أحد أجزائه شيئاً خاصاً وفي الجزء الآخر شيئاً مشتركاً بينه وبين أفراد جماعته ثم بينه وبين الجنس البشري كله . هذا الجزء المشترك بينه وبين الآخرين هو الذي يسميه يونج « باللاوعي المشترك » وإلى هذا اللاوعى المشترك تعزى كثير من الأساطير وكذلك المعتقدات الدينية ، ولا سيما شخصيات مثل « البطل » و « القائد » و « الطفل الالهي » و « العذراء » التي توجد في كثير من الأديان .(٦٠)

ولتطبيق هذه النظرية العامة على الوحي المحمدي يقول واط ان هذا يعنى أن كلمات الوحي « كانت لها صلة بمحمد قبل أن يصير واعيا بها » ثم يقول إنه يمكن الجمع بين هذه المسألة وبين الآراء الإسلامية التقليدية بأن نقول بأن الملك وضع الكلمات في ناحية من نواحي الوجود المحمدي يسمى باللاوعي وأنها برزت من هنا إلى وعيه (٦١) .

هذا كلام إنسان لا يتصور ما يقول . متى وضع الملك هذه الكلمات ؟

هل وضعها قبل حادثة حراء؟ وأية مدة ما الدليل التاريخي على ذلك ؟

وإذا كان واط مستعداً للقول بأنها من الملك فما فائدة نظرية « اللاوعي المشترك » ؟ .

لماذا يضعها الملك في اللاوعى أولا ثم يدعها تبرز إلى الوعي ويجعل محمداً يتخيل أنـه يرى ملكـاً يحـدثـه بكلام لم تكن له من قبل صلة به ؟ **إذا كان من الممكن أن تكون الكلمات من الملك ، وإذا كان من الممكن أن يضعها في اللاوعي ، فما الذي يمنع من وضعها في الوعي منذ البداية ؟**

وإذا كانت الكلمـات من ملك فمعنى ذلـك أنهـا شيء جديـد لم يكن يعـرفه محمد ولا مجتمعـه ، ولكن نظرية اللاوعى المشترك كما يشرحها صاحبها **يونج** ، وكما يوافقه عليهـا واط ، تقتضى أن تكـون هذه الآراء معبـرة بطـريقة ما عن المجتمع ومتوافقة مع مشاعره ومصالحه ومصاغة بمقولاته ومبنية على مسلماته .

وقـد أشـار الكـاتب في أماكن كثيرة من كتبه إلى أن كثيراً مما في القرآن مأخوذ من اليهـود والنصـارى ومن الأفكـار السائدة في البيئة العربية فهويقول مثلا إن القرآن لم يكن باللغـة العـربيـة فحسب بل صيـغ بمفـاهيم النظـرة العربية والمكية المعاصرة له ، وبأشكـالهـا الفكرية ، وأنه لذلك أعطى الجمل اهتماماً خاصاً ، **وأنه لذلك لم يعترض على تعـاطي الـربا في العهد المكي ، وان تحريمه في العهد المدني كان موجهاً أساساً ضد اليهـود ، وأن تحـريم الخمـر ووضـع قيـود على الـزواج ربما لم تكن مسائل إسـلاميـة وانمـا استـدعـاهـا الفرق بين الحياة البدوية والحياة المستقرة ، وأن تصور القرآن لله وحسابه مطابق على وجه العموم للتصور اليهودي والنصراني ، وأن القـرآن استفـاد من هذه الأفكـار اليهودية والنصرانية في شكلها المعرب الذي كان معـروفـاً للمكيين المستنيرين قبل القرآن ، وأن أصالة القرآن كانت في أنه حدد هذه المفـاهيم وفصلهـا** (٦٢) . **ثم يصدر حكماً عاماً بأنه لاشيء من الأفكار الأساسية التي جاءت في القرآن لم يكن في عقل محمد والمستنيرين من معاصريه** (٦٣) .

* * *

المنهـج المتبـع

لعل فيما قدمته من أمثلة للنتائج التي وصل إليها واط عن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ما يكفى للدلالة على أنه ما كان ليصل إلى مثل هذه النتائج وما كان ليقول كثيراً مما قال لو أنه التزم المنهج الذى صدر به كتابه وكرره في ثناياه وثنايا كتب أخرى .

فما الذي حــدث إذن ؟

الذي حدث أن الكاتب أدعى منهجاً والتزم بنقيضه . وفيما يلي أوجز للقارىء أهم دعائم هذا المنهج الذي اتبعه والذي رأى القارىء له بعض الشواهد أثناء هذا العرض المجمل لآرائه عن النبوة .

العلمـانية :

التزم الكاتب في حكمه على ما يمكن أن يقع وما لا يمكن وقوعه **بفلسفة علمانية تستبعد إمكان وقوع الظواهر الدينية التي لا تخضع لقوانين الأجسام المادية المعروفة** . ولم يلتزم بهذه الفلسفة فحسب بل اعتمد عليها صراحة في بعض تعليلاته . فمن أمثلة ذلك أنه بعد أن لخص حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل الزواج بخديجة في نصف صفحة قال « هذه هي الحقائق الأساسية عن حياة محمد قبل الزواج من **وجهة نظر المؤرخ العلماني** ....

.... وهنالك على كل حال عدد كبير من القصص التي يمكن أن يقال إنها ذات طابع ديني ويكاد يكون من المتيقن أنها ليست حقيقية **من وجهة نظر المؤرخ العلماني الواقعية** [٦٤] . **واستبعد رؤية النبي لجبريل على أساس أنها لا يمكن أن تكون تاريخية** [٦٥] .

المـادية :

ولا يكتفي واط بالفلسفة العلمانية العامة بل يأخذ أحياناً **بفلسفة علمانية ضيقة** لا يقول بها الا غلاة الماديين . فبعد أن يتحدث عن أثر العوامل الاقتصادية في تنمية الشعور بالاتجاه الفردي وبعد أن قال إنه نشأت بمكة وحدة أساسها المصالح المادية المشتركة لا الانتماء القبلي ، **وبعد أن تبرأ من قول الماركسيين إن الدين وسائر الأيدلجيات تعتمد بصفة مطلقة على العوامل الاقتصادية** ، بعد هذا كله يختم كلامه

بقوله « إن **التوتر** الذي كان يشعر به محمد وبعض معاصريه يعزى في النهاية وبلا شك إلى هذا **التنافر** بين سلوك الناس الواعي والأساس الاقتصادي لحياتهم »[٦٦] .

اتبــاع الظن :

كثيرا ما يترك الكاتب القضايا التي تسندها بعض الشواهد التاريخية التي يجــدهــا في مصــادره ويستبـدل بهــا مزاعم لا دليـل عليهــا وليس لهــا مايســوغهــا علمياً اللهم إلا كونهــا لاتســايــر تحيـزه ضد الوحي. ويبدو أنه لاحظ ذلك فحــاول أن يجـد له مســوغــات « علمية » . فبعد أن أتحفنا بإحدى هذه الظنون مضى يقول : « أعترف بأنه لا توجد طريقة للبرهنة على أن هذا هو الذي حدث . إنه مجرد فرض ولكن السير على أساس مثل هذه الفروض هو جزء من النظرة العلمية الحديثة[٦٧] .

ولكن فلاسفــة العلوم يخبــروننــا بأن من شروط الفــرض أو النظـريــة أو القضية العلميــة أن يكــون بالإمكــان التثبت من صحتهــا على رأي ، أو إمكانية إبطالها على رأي آخـر . أمــا أن يقــول لنــا إنســان كلاماً لا يعطينا على صحته أو احتمال صحته دليلا ، ولاندري كيف تثبت صحته أو بطلانه فإن كلامه لايعدّ من العلم في شيء .

عدم الثقة في علماء المسلمين وعامتهم :

على هذا المنهــج سارواط في كل كتــابــاتــه عن الإســلام والشواهد عليه لا تكاد تحصى . **فهــو يورد الحقــائق التي ذكــروهــا أو حتى أجمعــوا عليهــا بصيغة التمريض والتشكيك** ، إن لم يجد في إنكارها ما يخدم له غرضاً . وأما إن كان فيهــا ذلـك فإنه لا يتردد في إنكارها وردها . ولوكان هذا منهجاً مطرداً لواط في كل علماء الدنيا لقلنا إنه منصف وإن كان مخطئاً . **لكن المؤسف أنه يعامل علماء بلاده بعكس ذلــك تمــامــاً فهو يظهر احترامه الشديد لهم ويعتذر عن مخالفتهم إن اضطر لذلك** . **وإليك بعض الشواهد على ما ذكرت** :

يقــول عن سورة اقــرأ « لا توجـد اعتراضات مقبولة على الرأي الذي يكاد يكون مجمعاً عليه بين العلماء المسلمين وهو أن هذه هي أول سورة أوحي بها » .

ويقول عن الفرق بين النبوة والرسالة « استناداً إلى ما تجمع عليه الأحاديث وإلى ما ترجحــه طبيعــة الأمــر يمكن أن نفتــرض أنه كان هنالك فرق بين هذين الطورين من أطوار عمل محمد وأن التواريخ التي تذكر عادة صحيحة تقريباً »[٦٨] .

« ليس هنالك ما يدعو لرفض الرواية التي تقول إن خديجة طمأنت محمداً » [٦٩] .

ويقـول : «المسلمـون في العـادة يفسـرون معنى السطـر الأول: قوله تعالى (علّم بالقلم): «علّم استعمال القلم» ولكن هذا لاوجه له ولاسيما إذا كان محمد لايقرأ ولايكتب»[٧٠] .

ويقـول « الإسـلام التقليـدى يقـول بأن محمداً لم يكن يقرأ ولا يكتب ولكن هذا القول مريب بالنسبة للعالم الغربي الحديث ، لأنه إنما قيل ليؤكد الاعتقاد بأن إنتاجه للقرآن كان أمراً معجزاً » [٧١] .

ويقـول عن قوله تعالى (قرآناً عربياً) إنه يتضمن معاني لم يدركها المسلمون إدراكاً كاملا ولكنها معان ذات أهمية كبيرة في عالمنا المعاصر عالم الاتصال بين الأديان [٧٢] .

وأما العلماء الغربيون فالأمر معهم مختلف تماماً كما ذكرناه .

وهذه بعض الأمثلة :

« القـول بأن رؤى محمـد وكلمـاتـه كانت هذيانا .... يدل على جهل مؤسف بعلم كتاب من أمثال بولين Poulain وحكمتهم .... [٧٣] .

«إن مخالفة جولدزيهر ليست بالأمر السـهل[٧٤] .

وبلغت ثقتـه بعلمـاء بلاده وتحقـيره للعلماء المسلمين أن ترك أقوال هؤلاء واعتمـد على أقـوال أولئـك حتى في ترتيب سور القرآن الكريم بحسب نزولها [٧٥] ، وإن وصف بعض ما قال إنهم أجمعـوا عليـه بأنـه مخالف لكثيرمما في الكتاب والسنة ، وإن انتقد تفسيرهم لبعض آيات القرآن الكريم ، كل ذلك اعتماداً على آراء اخوانه من المستشرقين .

تعصب ضد العرب والمسلمين :

يقول واط عن العـرب كلامـاً لا يتفـوه به الا إنسان أخل التعصب بعقله فلم يعد يدرى ما يقوله ولا يتصوره :

(أ) **فهو يقول لنا إن الربا لم يحرم في مكة ثم يتساءل « كيف كان يمكن أن ينتقد الـربـا؟ بل كيف كان يمكن أن يفهم المكيـون أي نوع من النقـد؟** ماكـان الإنسـان ليستطيـع أن يقـول إن الـربا خطأ ، لأن النظرة العربية لم يكن فيها تصور مجرد للخطأ والصواب [٧٦] .

كيف عرف هذا ؟ إذا أراد الباحث أن يتحقق من وجود مفهوم معين في تصور أمة من الأمم أو عدم وجوده ، **فإن المنهج العلمي يقتضيه أن يبحث أولا في لغتهم فإن وجد فيها ما يدل على هذا المفهوم صراحة أو ضمنا فبها .** وإن لم يجد بحث في وسائلهم التعبيرية الأخرى . فإن لم يجده جازله حينئذ أن يقول إن هذا المفهوم لا وجود له في تصور هذه الأمة .

وكاتبنا بالطبع لم يفعل هذا **لأن لغة العرب مليئة بالألفاظ الدالة على المفهوم الذي أنكر وجوده عندهم** ، وإلا فما معنى وجود ألفاظ مثل الخطأ والصواب والحق والباطل والحسنة والسيئة والحرام والحلال والحسن والقبيح وغيرها من الألفاظ التي كان يستعملها العرب ويدركون معانيها قبل نزول القرآن الكريم ؟

ثم إن المفهوم الذي أنكر واط وجوده عند العرب هو في حقيقة الأمر من المقولات الأساسية التي فطر الله عليها العقل البشرى ، والتي لا يمكن أن تخلو منها لغة قوم من البشر . لعل الكاتب يقول لنا إنه إنما أنكر المفهوم المجرد للحق والباطل ولم ينكر المفهوم النسبي .

فنقول إن النسبية بالمعنى الذي شرحه (٧٧) هى الصفة الغالبة على استعمالات الناس لمثل هذه المفاهيم التقويمية . ولكن هذه النسبية تتطلب - منطقا - مفاهيم غير نسبية سمها مجردة أو مطلقة أو ماشئت، لأن الذي يقول ان (أ) حسن لأنه (ب) و(ب) حسن لأنه (جـ) وهكذا لا بد أن يصل إلى شيء يقول انه حسن بلا تعليل ، وإن كان قد يغير رأيه فيما بعد إذا اكتشف شيئاً أعلى منه في هذا السلم المنطقي التقويمي .

وهذا هو الذي حدث للعرب . **فقد كان من معاييرهم أن الحق لا بد أن يكون موافقاً لما عليه الآباء وأن من علامات الباطل أن يكون مخالفاً لهم .** ولذلك رفضوا الدين الجديد معللين رفضهم بهذا المعيار الذي كان جزءا هاما من مكونات تفكيرهم . ولذلك ركز القرآن الكريم على نقده تركيزاً شديداً ، وكرر هذا النقد بأساليب مختلفة ، فلفت نظرهم بذلك إلى معيار أرقى من ذلك الذي كانوا يعدونه الحد الأقصى. ولكنهم ماكانوا ليفهموا هذا النقد لولا أن في عقولهم استعداداً لفهمه ، وهذا الاستعداد يعتمد على تصور غير نسبي للحق والباطل . أقول (يفهموا) ولا أقول (يقبلوا) لأن بعضهم ظل متعصباً لرأيه القديم . ولكن حتى هؤلاء الذين رفضوا المعيار الجديد إنما فعلوا ذلك بعد أن فهموا معناه . **فمشكلة الرسول صلى الله عليه وسلم معهم لم تكن مشكلة عدم فهم منهم لما يقول و إنما كانت رفضهم لما يقول .**

ولست أدري لماذا اختار الكاتب **مسألة الربا بالذات** .

فالمعـروف أن الإسلام لم يدخل في تفاصيل الحياة الاجتماعية طيلة العهـد المكي ، لأن هذا العهـد كان عهـد وضـع الأسس الجديدة ونقد الأسس القـديمـة وإزالتهـا ، ولأن التفـاصيل الجديدة لا يكون لها معنى حقيقي الا في الاطـار الجـديـد . **ولـذلـك لم يتطـرق الإسلام للحديث عن مسائل الطعام والشـراب واللبـاس والزواج وتفاصيل المسائل الاقتصادية والسياسية ، بل ولا تفاصيل الشعائر التعبدية ، وإنما ركز على العقيدة في الله والإيمان بالدار الآخرة والاستمساك بمكارم الأخلاق . ولعل من سوء حظ الكاتب أننا نملك دليـلا من كلام العـرب على أنهم كانـوا يعـرفـون أن الـربا خطأ وإن مارسوه . فقد جاء في السيرة أن أبا وهب بن عمرو قال لقريش لما أرادوا أن يعيـدوا بنـاء الكعبـة قبـل مبعث النبي صلى الله عليـه وسلم : يا معشر قريش لا تدخلوا في بنـائها من كسبكم الا طيبا ، لا تدخلوا فيها مهر بغي ، ولا بيع ربا ، ولا مظلمة أحد من النـاس** [٧٨] .

(ب) ويقـول وينبغي أن نتـذكـر هنا أن التفرقة الغربية بين الحقيقة المجردة ومغزاها لا توجد واضحة في الشرق . ربما عرف محمد الحقائق المجردة .... ولكن ربما لم يقدر مغزى هذه الحقائق المجردة ولذلك طلب أن يوضح له ذلك بعبارات أخرى .

أقول وينبغي أن نتذكر نحن أن هذا الشرق الذى يتحدث عنه واط ورفاقه المستشـرقـون ليس شيئاً واقعياً يشار إليه بالبنان ـ وإنما هو ـ كما قال الدكتور ادوارد سعيد ـ شيء من نسج خيالهم ، ينشأ عليه صغارهم ويشيب عليه الكبار .

هل يعني واط أن لغـات أهـل الشـرق كلهـا لغات وصفية ليس فيها كلمـات تقـويميـة ؟ هذا مستحيـل عقـلا . لأن اللغة لا تكون لغة ولا تؤدي وظيفتها في الحياة إذا لم تكن تقويمية . بل إن فلاسفة العلوم يحدثوننا أن هذا يعسر ـ ويقـول بعضهم لا يوجـد ـ حتى في اللغـة العلمية البحتة لأن اللغة لا تقتصـر على استعمـال الكلمـات العلميـة التي تشـير إلى وقـائع جزئية وانما تستعمـل كلمـات عامـة مثل ذرة ، طاقة ، إنسان ، نقود .... الخ وهذه الكلمات العـامـة ـ هكذا يقول هؤلاء الفلاسفة ـ ليست وصفية بحتة وإنما هي مشحونة بأفكار نظرية .

أم يقول واط إن أهل المشرق يصفون ويقوّمون من غير شعور منهم بالحد الفاصل بين هذا وذاك ؟ وأقول نعم إن هذا قد يحدث لهم كما يحدث لأهل الغرب فكثيراً ما يصف الإنسان وهو يظن أنه يقوِّم ، وأكثر منه أن يقوِّم الإنسان وهو يحسب أنه يصف . **أما أن يعمى فرد من الناس ـ ودعك عن أهل المشرق قاطبة ـ عمى كاملا عن رؤية الفرق بين الوصف والتقويم فهذا لا يحدث إلا لإنسان معتوه** .

لنأت الآن إلى العرب . لقد كان كثير منهم يعتقد كما يعتقد كثير من الغربيين الآن **أن التاريخ لا معنى له ولا مغزى ، و إنما هو شمس تطلع هنا وتغيب هنالك ، ويوم يعقبه يوم ، وأرحام تقذف وقبور تلقف** ، (نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر)[٧٩] .

فأصحاب هذا الاعتقاد كانوا يفرقون إذن بين الحقيقة المجردة ومغزاها أو معناها ، فاعترفوا بالحقيقة وأنكروا المغزى في هذه المسألة ، وربما في مسائل غيرها ، لا في كل شيء . فلما جاء الإسلام لم يعلمهم الفرق بين الحقيقة المجردة والمغزى ، وإنما لفت أنظارهم إلى المعاني التي تنطوي عليها هذه الحقائق المجردة التي كانوا يعلمونها . **فالحقائق الكونية لم تعد مجرد أشياء تشغل زماناً ومكاناً و إنما سارت (آيات) ، ودلائل على خالقها ، والطعام واللباس وكل ما يستفيد منه الإنسان لم يعد مجرد حقيقة فيزيائية أو بيولوجية و إنما أصبح « نعمة » تستوجب شكر المنعم** ، وتقتضي التصرف فيها بطريقة ترضيه . وفي آية رائعة من آيات القرآن الكريم في هذا المجال يقول تعالى **ذاما المشركين على وقوفهم عند معرفة الحقيقة المجردة وعدم النظر إلى مغزاها الحقيقي**. (ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لا يرجون نشورا)[٨٠] هل يفهم مثل هذا الكلام أناس لا يفهمون الفرق بين الحقيقة المجردة والمغزى ؟

وإذا كان القرآن قد فرق هذه التفرقة، واذا كان القرآن نابعا حسب اعتقاد الكاتب من اللاوعي المشترك للعرب فهذه التفرقة إذن موجودة عندهم في هذا «اللاوعي» على الأقل .

(د) **وأما ثالثة الأثافي فهي اتهام العرب أن عقليتهم لاترفض التناقض،** ولذلك فان الحنابلة « تفادوا تصورات الأشاعرة وغيرهم التجريدية واستمسكوا بعبارات القرآن والسنة كما هي . والذي ينتج عن هذا اننا إذا اكتشفنا شيئا من التناقض في القرآن فإن هذا يكون دليلا على غناه وتجاوزه المثمر للفكر التجريدي

المجدب . يمكن الاحتفاظ بعبارتين متناقضتين لأن كل واحدة منهما لا تعبر عن الحقيقة إذا انفردت . بل إن كل واحدة منهما تكشف جانبا من الحقيقة تهمله الأخرى . وعليه فإن العبارتين وإن لم يمكن الجمع بينهما منطقيا تعطياننا معا صورة أكمل للحقيقة » [٨١] .

وأقول :

١ - **أولا من هم الأشاعرة ؟ أهم قوم من الانجليز أو الأمريكان ؟ ألم يكونوا عربا كالحنابلة؟ إذن لماذا عدّ هؤلاء الممثلين للعقلية العربية وترك أولئك ؟**

٢ - **وثانيا** هل ما قاله الكاتب هو حكاية وتصوير أمين لقول **الحنابلة** أم هو تفسير منه وتأويل ؟ الذي نعرفه عن الحنابلة أنهم لم يستنتجوا من استمساكهم بالقرآن والسنة هذه النتيجة التي استنتجها الكاتب، و**إنما كانوا كغيرهم من عباد الله يعتقدون أن الكلام المتناقض باطل وينزهون - كغيرهم من المسلمين - كتاب الله تعالى عن مثل هذا الباطل** . وقد رد إمام الحنابلة، بل إمام أهل السنة، الامام أحمد على الزنادقة الذين زعموا مثل هذا الزعم في القرآن فكانت ردوده مثلا رائعا للعقل المستنير الذي يرفض كل شائبة من شوائب التناقض. ولم يقل لهم: نعم إن هنالك تناقضا وإنه يدل على خصوبة القرآن وشمول وصفه لكل نواحي الحياة. بل كان يبدأ كثيرا من ردوده على شبهاتهم بقوله. **«فشكوا في القرآن وزعموا أنه متناقض» وإليك مثلا من هذه الردود :**

وأما قوله « رب المشرق والمغرب » [٨٢] و « رب المشرقين ورب المغربين » [٨٣] « فلا أقسم برب المشارق والمغارب » [٨٤]

فشكوا في القرآن وقالوا كيف يكون هذا من الكلام المحكم؟

أما قوله « رب المشرق والمغرب » فهذا اليوم الذي يستوى فيه الليل والنهار اقسم الله بمشرقه ومغربه .

وأما قوله « رب المشرقين ورب المغربين » فهذا أطول يوم في السنة وأقصر يوم في السنة أقسم الله بمشرقها ومغربها .

وأما قوله « رب المشارق ورب المغارب » فهو مشارق السنة ومغاربها . فهذا ما شكت فيه الزنادقة [٨٥] .

تعبـر كل من هذه الآيـات الثلاث ـ حسب تفسير الامام أحمد ـ عن جانب من جوانب الحقيقـة كمـا قال واط وهي في جملتهـا تعبر عن الحقيقـة كلهـا في هذا الأمر . ولكن هذا ما كان ليحدث لو أن الآيات كانت متنـاقضـة . ولست أدرى كيف يفـوت على كاتب مثـل هذا أن العبـارات المتنـاقضـة لا تفيـد شيئـاً لأن كل واحـدة منها تنقض أوتمحوما تقرره الأخرى فالجمع بينها لا يؤدى إلى ثراء بل إلى جدب كامل .

٣ ـ **وثالثا** كيف يخطر ببال عاقل أن أمة من العقلاء إنساً كانوا أو جناً أو ملائكة تقبل التناقض ولا ترى الفرق بينه وبين الاحكام والاتساق ؟ نعم قد يقـال ان أمـة يوجـد في كلامهـا من التناقض ما لا يوجد في الأمم الأخرى . **أما أن يقال إن عقلها لا يميز بين المتناقض والمتسق ، بين المستحيل والممكن فهذا غير معقول** . إذا قال أحد هؤلاء لآخر : هل كتبت أنت هذا الكتاب ؟ فأجابه نعم أنا كتبته غير أنني لم أكتبه ؟ فماذا يفهم إذا كان يعلم أن صاحبه يتحدث على سبيل الحقيقة لا المجاز ؟ هل يفهم أنه كتبه ؟ لكنه يقول إنه لم يكتبه . هل يفهم أنه لم يكتبه لكنه يقول إنه كتبه . هذا كلام يقال للشاذين في علم المنطق ، وما كنت لأثقل به على القـراء لولا أن كاتبنا وبعض بنى جلدته يحسبون أن معايير العقلانية نسبية وأن عدم قبول التناقض شيء تختص به العقلية الغربية [٨٦] .

(هـ) ويقـول معلقـاً على قولـه تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين) [٨٧] . يبدو أن المفروض هنا أن العلم بالأسمـاء يتضمن العلم بالطبيعـة الحقيقيـة للشيء، وأن العـلاقـة بين الاسم وطبيعـة الشيء أوثق من مجـرد (العـلاقة) العرفية . والمحتمل أن هذا كان من مسلمات عقلية العرب قبل الإسلام [٨٨] .

لقـد ناقش العلمـاء المسلمـون طبيعـة العلاقة بين الاسم والمسمى نقـاشاً عميقاً مستفيضاً واختلفوا كما اختلف غيرهم بين قائل إنها توقيفية وقـائـل بأنهـا عرفيـة . ولكننـا لم نسمع أن أحداً من الفريقين زعم أن معرفة الاسم تتضمن المعـرفة بطبيعة الشيء . وليس في قصة آدم ما يدل على ذلك أوما يشـير إليـه ، فالذين يقولون ان الأسماء توقيفية لا يدعون أكثر من وجود علاقة طبيعية بين الاسم والمسمى اقتضت أن يسمى بهذا الاسم بالذات لا بغيره ولكن هذه العـلاقـة لا تدرك بمعـرفة الاسم وحده ، بل لا بد من معرفة المسمى أيضاً لاكتشاف العلاقة والذى فهمه المسلمون تعليم آدم الأسماء أنه لم يعلمه ألفاظاً

فحسب وإنما قرن له بين الأسماء والمسميات لأن الإنسان كما يقولون صاحب المفردات لا يعرف الاسم . «فيكون عارفاً لمسمّاه إذا عرض عليه المسمى ، الا إذا عرف ذاته . ألا ترى أننا لو علمنا أسامى أشياء بالهندية أو بالرومية ولم نعرف صورة معالم تلك الأشياء لم نعرف المسميات إذا شاهدناها ، بمعرفتنا الأسماء المجرّدة ، بل كنا عارفين بأصوات مجردة . **فثبت أن معرفة الأسماء لا تحصل إلا بمعرفة المسمى وحصول صورته في الضمير**»(٨٩) .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية « وهل الحد يفيد تصور الأشياء ؟ فيقول المحققون من النظار على أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره ، كالاسم ، ليس فائدته تصوير المحدود ، وتعريف حقيقته وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليونانيون أتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم » (٩٠) .

واضح من هذا الكلام ـ وهو لعالم عربي مسلم ـ أن الاسم لا يفيد تصوير حقيقة الشيء ، وواضح منه كذلك أن الذين يقولون كلاماً قريباً من هذا هم اليونان ، أجداد الكاتب الفكريون الذين كان يرى فيلسوفهم الأكبر أن الحد يفيد تصور ماهية المحدود .

وبعد ، فإذا كان الرجل يكتب باعتباره علمانياً ، وكان لا يثق بالعلماء المسلمين ويغلو في الثقة بالدارسين الغربيين ، وإذا كان هذا الذي ذكرناه أخيراً ـ وهو قليل من كثير ـ هو رأيه في الأمة العربية ، فلا يستغربن أحد تلك النتائج التي انتهى إليها من دراسته للسيرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام .

الهوامش

(١) محمد بمكة ص٣ .
Muhammad at Mecca, The Clarendon Press, 1953

(٢) المصدر نفسه والصفحة .
(٣) المصدر نفسه والصفحة .
(٤) الوحي الإسلامي في العالم الحديث ص ٥٣ .
Islamic Revelation in The Modern World, Edinburgh, 1969

(٥) محمد بمكة ص ٣ .
(٦) المصدر نفسه . ٧١ .
(٧) المصدر نفسه .
(٨) المصدر نفسه . ٥٢ .
(٩) تاريخ الطبرى ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ص ٢ ص ٢٩٨ إلى ٢٩٩ .
(١٠) المصدر نفسه ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦ .
(١١) المصدر نفسه .
(١٢) المصدر نفسه ص ٤٢ ـ ٤٣ .
(١٣) سورة القدر ٤ .
(١٤) سورة الشعراء ١٩٣ .
(١٥) المصدر نفسه ص ٤٢ ـ ٤٣ .
(١٦) المصدر نفسه ص ٤٢ .
(١٧) فتح البارى كتاب بدء الوحي ١ ٠ ٣ ص ٢٢ وفي كتاب التفسير ٦٥ ٠ ٩٦ حتى فجأه الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك » فرواية الطبري ينبغي أن تفهم في ضوء هذه الروايات .
(١٨) المصدر نفسه ص ١ ص ٢٣ .
(١٩) محمد بمكة ص ٤٠ .
(٢٠) نفس المصدر ص ٤٠ .
(٢١) فتح البارى : كتاب بدء الوحي (١) : ٤ .
(٢٢) محمد بمكة ص ٤٣ .
(٢٣) فتح البارى كتاب التفسير (٦٥) : ٤٩٢٤ .
(٢٤) سورة الأنعام : ١٠٣ .
(٢٥) محمد بمكة ص ٤٣ .
(٢٦) محمد نبياً ورجل دولة ص ١٥ .
(٢٧) محمد بمكة ص ٤٤ .
(٢٨) المصدر نفسه ص ٤٤ .
(٢٩) محمد بمكة ص ٤٥ .
(٣٠) وقد جاء مصرحا بذلك في مغازى موسى بن عقبة عن الزهرى أنه رأى ذلك في المنام ثم جاءه الملك في اليقظة (السيرة النبوية) لابن كثير تحقيق مصطفى عبد الواحد جـ ١ ص ٣٨٧ عيسى البابي الحلبي القاهرة ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٤ م .
(٣١) محمد بمكة ص ٤٥ .

(٣٢) المصدر نفسه ص ٤٥ ـ ٤٦ .
(٣٣) المصدر نفسه ص ٥٤ .
(٣٤) المصدر نفسه ص ٤٦ .
(٣٥) المصدر نفسه. ص٤٦ .
(٣٦) السيرة النبوية لابن هشام تحقيق مصطفى السقا وآخرين جـ١ ص٢٥٢ ـ ٢٥٣ إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٩١ ـ ١٩٧١ .
(٣٧) السيرة النبوية لابن كثير جـ ١ ص ٣٩٣ .
(٣٨) محمد بمكة ص ٤٦ .
(٣٩) سورة العنكبوت ٤٨ .
(٤٠) محمد نبياً ورجل دولة ص ٣٩ ـ ٤٠ .
(٤١) سورة العنكبوت ٤٨ .
(٤٢) سورة النساء ٨٢ .
(٤٣) محمد بمكة ص ٤٧ .
(٤٤) محمد نبياً ورجل دولة ص ٤٠ .
(٤٥) المصدر السابق .
(٤٦) محمد بمكة ص ٥١ .
(٤٧) كلمة (وعي) تستعمل في التعبير الحديث بمعنى كلمة Consciousness وهي مجموع مشاعر الشخص (أو الجماعة) وأفكاره .
(٤٨) المصدر نفسه ص ٥٣ .
(٤٩) المصدر نفسه ص ٥٤ ـ ٥٨ .
(٥٠) سورة النحل : ٦٨ .
(٥١) سورة مريم : ١١ .
(٥٢) سورة يوسف : ٣ .
(٥٣) سورة الكهف : ٢٧ .
(٥٤) سورة التكوير . ١٩ ـ ٢٢ .
(٥٥) سورة القيامة ١٦ ـ ١٩ .
(٥٦) تفسير القرآن العظيم عند تفسير الآيات المذكورة .
(٥٧) فتح الباري كتاب بدء الوحي الحديث رقم ٢ .
(٥٨) المصدر نفسه : كتاب بدء الخلق (٥٩) : الحديث رقم ٣٢١٥ .
(٥٩) سورة المدثر : ١ ـ ٣ .
(٦٠) الوحي الإسلامي في العصر الحديث ص ١٠٩ .
(٦١) المصدر نفسه. ص١٠٩
(٦٢) المصدر نفسه. ص٨٣
(٦٣) المصدر نفسه. ص٨٤
(٦٤) محمد بمكة ص ٣٢ .
(٦٥) المصدر نفسه ص ٤٣ .
(٦٦) المصدر نفسه ص ٢٠ .
(٦٧) الوحي المحمدي في العالم الحديث ص ١٨ .

(٦٨) المصدر نفسه ص ٤٨ .
(٦٩) المصدر نفسه ص ٥٠ .
(٧٠) المصدر نفسه ص ٥١ .
(٧١) محمد نبياً ورجل دولة ص ٤٠ .
(٧٢) الوحي المحمدي في العالم الحديث ص ٢٥ .
(٧٣) محمد بمكة ص ٥٧ .
(٧٤) محمد بمكة ص ٨٢ .
(٧٥) المصدر نفسه ص ٦٠ ـ ٦١ .
(٧٦) محمد بمكة ص ٨١ .
(٧٧) انظر المصدر السابق. ص٨١
(٧٨) السيرة النبوية لابن هشام جـ ١ ص ٣٠٦ .
(٧٩) سورة الجاثية ٢٤ .
(٨٠) سورة الفرقان : ٤٠ .
(٨١) الوحي الإسلامي ص ٢٤ ـ ٢٥ .
(٨٢) سورة الشعراء ٢٨ .
(٨٣) سورة الرحمن ١٧ .
(٨٤) سورة المعارج ٤٠ .
(٨٥) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة ، الرياض ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م ، ص ٩١ .
(٨٦) انظر الحوار الذي دار في هذا بين فنش P. Winch وماكنتير A. Macintyre وليوكس S. Lukes في كتاب Rationality, Bryan R. Wilson (ed.) Oxford, 1974.
(٨٧) سورة البقرة ٣١ .
(٨٨) الوحي الإسلامي ص ٣٥ .
(٨٩) المفردات في غريب القرآن تأليف أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالرغب الأصفهاني ، بيروت ، ص ٢٤٤ .
(٩٠) نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان وهو في مجلد واحد مع صور المنطق والكلام للسيوطي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص ٢٠٦ .

الفصل الخامس

القانون والشريعة

النظام القانوني الإسلامي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة

دراسة لمنهج المستشرق نويل ج. كولسون

دكتور محمد سليم العوّا

مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج

النظـام القانوني الإسلامي

في الدراسات الاستشراقية

المعاصرة

دراسة لمنهج المستشرق نويل ج. كولسون

١ ـ تمهيد :

لا يكاد يخلو كتـاب من كتب المستشرقين ، ولا بحث من بحوثهم ، لغوياً كان أم تاريخيـاً أم اقتصـادياً أم اجتماعياً أم متصلا بالقرآن الكريم أو السنة النبوية ، لا يكاد يخلو كتاب في هذه المجالات أو غيرها أو بحث من بحوث المستشرقين من إشارة أو أكثر إلى مسألة أو أكثر من مسائل الفقه الإسلامي ، تبين عند إنعام النظر موقفاً يتخذه الباحث أو الكاتب ، ـ مقلداً فيه أو مبتكراً ـ من النظام القانوني الإسلامي وأحكامه وقواعده وأصوله .

ولا يرجـع هذا كما قد يخطر بالبال لأول وهلة إلى شمول دراسات الاستشراق وسعـة مجـالها ، **بل هو يرجع في المقام الأول إلى شمول أحكام النظام القانوني الإسلامي وقواعده لكل ناحية من نواحي حياة المسلم** ، فالفقه من حيث هو تعبير عن نظام قانوني تغطي أحكامه وقواعده كل ما يعرض للمرء في **حياته** ، بل وما يصيب ماله **بعد وفاته** ، وما يجب له من أحكام **قبل ولادته** ، فضـلا عن أحكام العلاقة بين الفرد وربه ، وهذا شأن غير معهود في النظم القانونية الوضعية فهذه لا تتدخل إلا حيث يكون النزاع بين طرفين وارداً ولا تنظم إلا العلاقات المتبادلة بين الأفراد والجماعات .

ومع ورود تلك الإشارات إلى أحكام فقهية في جلّ كتب المستشرقين وبحوثهم ـ أو كلها ـ فإننا لا نستطيع أن نصنفها في مجال الكتب التي تبحث في الشريعة الإسلامية

أو الفقه الإسلامي ، إذ أقل هذه الكتب عدداً هو ما خصص لهذا الجانب من جوانب الحياة الإسلامية والفكر الإسلامي ، وأكثر هذا القليل لا يتصل في منهجه ومقدماته ونتائجه بالجانب القانوني من الفكر الإسلامي إلا بقدر ضئيل ، ويركز معظم المؤلفين على جوانب العادات والتقاليد السائدة في المجتمع ، وتناقض بعضها في أحيان كثيرة مع تعاليم الإسلام للانتهاء إلى أن الإسلام أنشأ نظاماً قانونياً لا يطبق ، أو هو غير قابل للتطبيق .[1]

٢ ـ دراسات الأستاذ نويل ج. كولسون للفقه الإسلامي :

بين القلة من المستشرقين الذين يعنون بالفقه الإسلامي الأستاذ نويل ج. كولسون ، أستاذ القوانين الشرقية في جامعة لندن (مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية) ، فقد كتب كولسون ثلاثة كتب هي :

A History of Islamic Law, 1964

Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence,1969

Succession in The Muslim Family, 1971

وله بالإضافة إلى ذلك عدد غير قليل من المقالات والبحوث المنشورة في الدوريات القانونية البريطانية والأمريكية وغيرها ، لعل أهمها دراسته عن الفرد والدولة :

The State and The Individual in Islamic Law (International and Comparative Law Quarterly, Jan. 1957)

ودراسته عن النظرية والتطبيق في القانون الإسلامي :

Doctrine and Practice in Islamic Law, BSOAS 18/2(1956)

وهو يقوم بتدريس (القانون الإسلامي) منذ أكثر من ربع قرن في جامعة لندن .

والسمة المميزة لدراسات الأستاذ كولسون ، التي دعتنا إلى اختيار الكتابة عنه في بحوث هذا المجلد المخصص لدراسة مناهج المستشرقين هو أن **نقطة البدء عنده في دراسة الفقه الإسلامي تخالف نقطة البدء عند الجيل السابق من أساطين الاستشراق وأساتذته .**

فبينما **يبدأ الآخرون** ـ ولا زال أتباعهم يقلدونهم في ذلك ـ **من افتراض أن القانون الإسلامي نظام بال** قد بلغ مرحلة الجمود عن التطوّر اللازم لأي نظام قانوني حيّ أو قابل للاستمرار حياً ، وهو لذلك قد غدا مهجوراً في موطنه ، منبوذاً من أهله ـ بينما يبدأ الآخرون من هذا الافتراض ـ **يبدأ كولسون من افتراض مغاير تماماً**

مؤداه أن النظام القانوني الإسلامي حيّ متفاعل ، مطبق في المجتمعات الإسلامية وقائم في ضمائر أفرادها ، وينبغي أن يعتمد عليه في تشكيل النظم القانونية في البلاد الإسلامية لتأتي هذه النظم معبرة عن روح البلاد التي تطبق فيها .[٢]

ويترتب على هذا الاختلاف في الفرض الأساسي الذى تقوم عليه دراسات كولسون ، ما لا يحصى من مواطن الخلاف بينه وبين غيره من المستشرقين الذين يدرسون القانون أو الفقه الإسلامي . **وهذا الموقف وحده هو الذي يجعل منهج الأستاذ كولسون ـ في تقديرنا ـ أجدر المناهج بالبحث والدراسة** عند إرادة النظر في مناهج المستشرقين في الدراسات القانونية الإسلامية .

والواقع أن الأستاذ كولسون على الرغم من شغله واحداً من أهم كراسي الاستشراق التقليدية في الجامعات البريطانية ـ كرسي القوانين الشرقية بجامعة لندن ـ **لا يمكن إدراجه في عداد المستشرقين بالمعنى التقليدى لهذا اللفظ** . فهو أصلا أستاذ قانون متخصص في القانون المدني ، درس الشريعة الإسلامية دراسة القانوني الذي يسعى إلى المقارنة بين النظم القانونية المختلفة ، لا دراسة المستشرق المهتم بالشرق وتاريخه وتقاليده وعاداته . وكتبه وبحوثه تتجه وجهة المقارنة القانونية البحتة ، **لا وجهة البحث العلمي في خدمة السياسة** كما يغلب على كثير من المستشرقين ، **ولا وجهة تسخير البحث العلمي لخدمة التعصب الديني** كما يبدو في كتابات أخرى .[٣]

* * *

٣ . نظرة في المنهج :

إن المنهج الذي يتبعه الأستاذ كولسون في دراساته للفقه الإسلامي يقوم على إدراك أن هذا الفقه من حيث هو نظام قانوني **يستمد قوته الالزامية من « كونه تعبيراً عن إرادة الله ، وهذا مترتب على معنى الإسلام : التسليم الكامل لله »** (عزوجل) « فمسألة طبيعة النظام القانوني محسومة في الفكر الإسلامي بطريقة لا تحتمل أي تردد : لأن مقتضى الايمان في الإسلام أن القانون هو مجموعة القواعد الموحى بها من عند الله ، **وإنكار ذلك يعني الخروج من الإسلام** » .[٤]

وإذا كان بعض العلماء المستشرقين يدرسون الفقه الإسلامي والنظام القانوني الإسلامي كما يدرس القانون الروماني : أي باعتباره كان في يوم من الأيام نظاماً قانونياً عريقاً ، فإن الأستاذ كولسون يدرس الفقه الإسلامي باعتباره نظاماً قانونياً حياً كسائر النظم القانونية الحية الأخرى ، **وليست مهمة البحث التاريخي عند كولسون أكثر**

من محاولة اكتشاف الأسس التاريخية التي ترسم الطريق لتطبيق قواعد هذا التشريع في الواقع(٥) .

وإذا كان كولسون قد اختار دراسة التشريع الإسلامي بمنظار قانوني ، فإنه يقرر أن الوقت قد حان لدراسة الشريعة على مستوى متخصص في الاقتصاد والاجتماع والسياسة لتتعاون هذه الدراسات المتخصصة فيما بينها على رسم **صورة أدق لأحكام** هذه الشريعة .(٦)

ولا شك أن هذا المنهج في فهم أصل القانون الإسلامي وطبيعته ، وفي النظر إليه باعتباره نظاماً قانونياً حياً ـ إذا أضفنا إليه ما دعا إليه كولسون في مختلف كتبه ودراساته من ضرورة معاودة الاجتهاد للوصول إلى أحكام إسلامية تناسب العصر ـ(٧) يجعل دراساته جديرة بالبحث الجاد ويحمل الباحث المسلم على إعطائها حقها من الدرس والنقد باعتبارها عملاً علمياً أصيلاً ، بل إن كولسون يعتبر ـ في نظرنا ـ **رائد مدرسة جديدة** في التفكير الغربي ، لن يمضي وقت طويل حتى تكون لها آثار كبيرة على منهج هذا التفكير فيما يتصل بالشريعة والفقه الإسلاميين ، ومن ثم فيما يتصل بالدراسات الإسلامية بوجه عام ، بقدر اتصال هذه الدراسات بالشريعة والفقه .

ولا يعني هذا التقدير لمنهج الأستاذ كولسون اتفاقنا معه في النتائج التي يتوصل إليها في بحوثه ودراساته للقانون الإسلامي ، بل لعل مواضع الخلاف في جزئيات نتائجه أكثر من مواضع الاتفاق معه . وإنما عنايتنا هنا **هي بمنهجه** في البحث ، ومدى اتفاق هذا المنهج أو عدم اتفاقه مع ما يراه الباحث المسلم منهجا سليما لدراسة قانونه وشريعته وفقهه ، ثم تأتي جزئيات النتائج ومسائل الفروع ليستفاد منها ـ إذا احتيج إليها ـ في تبين مدى التزام المنهج المعلن في البحث ، ومدى استقامة الأحكام التي يتوصل إليها الباحث مع مقدماتها .

وسوف نكتفي في هذا المقام بالنظر في كتابيه :

- A History of Islamic Law
- Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, .

إذ هما اللذان يحملان تعبيراً واضحاً عن منهجه في النظر إلى القانون الإسلامي ويتضمنان نظراته التي يجدر الوقوف عندها لما تمثله من اتجاه جديد في الاهتمام بقضايا الفقه الإسلامي . وتيسيراً للبحث فسوف نتتبع هذه الآراء محاولين وضعها تحت عناوين موضوعية تسهل الإلمام بها من جهة ، وتصويرها تصويراً متكاملا من جهة ثانية .

٤ ـ مثالية الشريعة الإسلامية وتطبيقها :

في مفتتح كتابه عن تاريخ القانون الإسلامي يقرر الأستاذ كولسون أن انقطاع الوحي بوفاة الرسول (صلى الله علي وسلم) « جعل الشريعة الإسلامية بما تحقق لها من كمال التعبير والبيان **ثابتة غير قابلة للتغيير** ... (وأصبح على المجتمع) أن يتطلع إلى ما تمثله من معايير **مثالية وصحيحة إلى الأبد** » [٨] ثم يقول عقب ذلك مباشرة : « ووصف قواعد هذه الشريعة بالمثالية **لا يعني افتقار التعبيرات القانونية عنها للاعتبارات العملية** الملائمة للحاجات الحقيقية للمجتمع ، كما لا يعني أن عمل المحاكم الإسلامية لم يلحق أبداً بهذا المثال ، فإنه لا صحة لهذا أو ذاك » .

ومسألة المثالية والواقعية في الفقه الإسلامي ، أو في أحكام الشريعة الإسلامية **مسألة** أثار حولها المستشرقون ـ وغيرهم ـ كثيراً من الجدل ، وتذرعوا بوصف المثالية المستمد من كون القرآن الكريم ـ مصدر الشريعة الإسلامية الأول ـ وحياً إلهياً إلى **نفي وصف الصلاحية للتطبيق** عن أحكام هذه الشريعة ، **وقد تردد هذا المعنى في كتابات عدد من أساتذة القانون في الجامعات العربية ، والمصرية بوجه خاص** في مطلع القرن الميلادي الحالي ، والأستاذ كولسون نفسه في كتابه الآخر : Conflicts and Tensions **يخصص فصلا للتنازع بين النزعة المثالية والنزعة الواقعية** في تطبيق القانون الإسلامي لا يبعد فيه كثيراً عن المقولة السابقة ، وينسب نشوء مناصب قضائية مثل منصب والي المظالم ، ومفاهيم قانونية مثل مفهوم السياسة الشرعية **إلى الحاجة إلى قواعد قانونية واقعية لفض المنازعات** بعيداً عن المفاهيم المثالية الدقيقة للشريعة الإسلامية ، بل وبصورة تمثل انحرافاً أحياناً Deviation عن تلك المفاهيم الشرعية [٩] .

والصحيح أن مثالية أحكام الشريعة الإسلامية ، لا تعني عدم صلاحيتها للتطبيق بحال من الأحوال ، والواقع الذي مضى عليه العمل في العالم الاسلامي كله إلى دخول الاستعمار الغربي بلاد الإسلام ينقض هذه الدعوى [١٠] والعمل الجاري الآن على قدم وساق في عدد من بلدان الإسلام للحكم بالشريعة الإسلامية وإصدار قوانين جديدة مستمدة من أحكامها مبنية على مدوناتها الفقهية ، واستمرار العمل بها حتى اليوم في المملكة العربية السعودية وغيرها من الدول الإسلامية ينقضها كذلك [١١] .

وإنما معنى المثالية هو نزوع هذه الأحكام الشرعية الإسلامية بالإنسان إلى **العلوّ فوق الشهوات والنزوات ، وتحكيم العقل والعدل** بدلا من تحكيم الهوى والغرض ، فأحكام الإسلام ـ جملة ـ ترمي إلى تخلق المرء بخلق الإنسان الفاضل ، إن لم يستطع الوصول إلى خلق الإنسان الكامل ، فهذا معنى للمثالية نثبته ولا ننفيه ، وذاك معنى لها لا نجد على صحته دليلا واحداً من أحكام الإسلام نفسها أو من الواقع أو التاريخ .

أما كون الفقه الإسلامي وأحكام الشريعة الإسلامية واقعية ، فإننا لا نعني بذلك خضوعها لرغبات المكلفين وتحقيقها لما يشتهون ، **فإن هذا معنى للواقعية لا يقره أي نظام قانوني ولا يقبله على عمله أي صانع للتشريعات الوضعية** ، وإنما واقعية أحكام الشريعة الاسلامية تبدو في تحقيق مصالح الناس ورفع الحرج عنهم وعدم تكليفهم بما لا يطيقون من الواجبات أو الأعمال .

وقد تجلت واقعية أحكام الشريعة الإسلامية في عشرات القواعد الفقهية بل مئاتها التي تحكم النوازل ، والتي تحكم تطبيق القواعد الشرعية ذاتها **بما لا يدع مجالا ـ في إطار البحث العلمي المحايد ـ لرمي هذا الفقه أو هذه الشريعة بعدم الواقعية التي تساوى عند أصحاب هذه التهمة عدم الصلاحية للتطبيق** (١٢) ، والتي أدت في نظر الأستاذ كولسون ـ وغيره ـ إلى انحراف عن تطبيق أحكام الشريعة التي « اضطرت لتفسح المجال للأحكام المحققة لحاجات المجتمع العملية » (١٣)

والواقع أننا يجب أن ننبه هنا إلى **تناقض وقع فيه الأستاذ كولسون نفسه** حيث يقول في عبارته التي نقلناها عنه سابقاً إن التعبيرات القانونية للشريعة الإسلامية **لم تفتقر إلى الاعتبارات العملية** الملائمة للحاجات الحقيقية للمجتمع ، ثم يقول هنا : إن أحكام الشريعة الإسلامية المثالية **اضطرت لافساح المجال أمام الأحكام المحققة للحاجات العملية** والتى وصفها قبل قليل بأنها مثلت انحرافاً عن الأحكام الشرعية الدقيقة ، **فكيف يمكن التوفيق بين هاتين المقولتين** ؟

* * *

٥ ـ القران الكريم ودوره في التشريع :

إن دراسة دورالقرآن الكريم في التشريع الإسلامي من الموضوعات التي يجدر الوقوف عندها في بحوث الأستاذ كولسون ، ولعل هذا الموضوع من أهم الموضوعات التي **اضطرب فيها لديه منهج البحث** في دراساته المختلفة ، وتباينت بالتالي النتائج التي وصل إليها من موضع إلى آخر في هذه الدراسات .

ففي الوقت الذي يقرر فيه أن القانون في الإسلام « هو مجموعة القواعد الموحى بها من عند الله » (١٤) ويقرر فيه أن تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة كان إحدى السمات البارزة فيه « أن **الوحي القرآني أخذ في إزاحة القانون العرفي القبلي من مكانه** في جوانب متعددة » (١٥) ، نراه يذهب إلى أن **القانون القبلي العرفي ظل قرنا ونصف قرن هو المعيار الذي يقاس به صواب السلوك أو خطؤه** ما لم ينص الوحي صراحة على إلغائه (١٦) ، ونراه يقول في موضع آخر إن التشريع القرآني « لا يعدو أن

يكون تعبيراً عن أصول الأخلاق الإسلامية» [١٧] ونجده يقرر أن القرآن الكريم « **لم يتتبع** ولو على نحو مبدئي العناصر الأساسية لأية علاقة قانونية بغية استقصائها » **ويَعتبِرُ ذلك عيباً في التشريع القرآني لم تقع فيه قوانين الألواح الاثنى عشر الرومانية القديمة**[١٨] .

وبينما نجده يقرر بوضوح قاطع أن « القرآن الكريم قد أرسى بشكل قاطع المبدأ المتمثل في أن الله (تعالى) هو وحده مصدر كل حكم ، وأن أمره يجب أن يطاع في كل شأن من شؤون الحياة » [١٩] نراه يقرر في موضع آخر أنه **بعد مائة وخمسين سنة** « **ظهر فريق بين العلماء المسلمين** الذين حاولوا تبيين أصول العقائد الإسلامية اتخذ موقفاً مؤداه **أن كل شأن من شؤون الحياة يجب بالضرورة أن يكون محكوماً بإرادة الله** . وفي تصورهم لفلسفة القانون كانت السيادة التشريعية لله (سبحانه وتعالى) شاملة لكل شيء » [٢٠] .

فكيف يستقيم القول بأن القرآن الكريم أرسى هذا المبدأ بشكل قاطع مع نسبته بعد ذلك إلى فريق من العلماء ظهروا بعد قرن ونصف قرن من اكتمال الوحي ؟

إن المسارب التي أتى منها الأستاذ كولسون في فهمه لدور القرآن الكريم في التشريع وتحليله لهذا الدور تتمثل ـ في نظرنا ـ **في أربعة أمور نجملها فيما يلي** :

١/٥ : الأمر الأول : تأثره بطريقة التقنين الحديثة :

للمتأمل في مواضع متعددة من أبحاث الأستاذ كولسون ودراساته أنه **يبدو** لا يعطي بثقة واطمئنان وصف (النظام القانوني) إلا لذلك النوع من التشريع الذي يقوم على **استقصاء** جوانب العلاقات القانونية **وأركانها ومكوناتها ويعطي كل علاقة ـ بنص محدد ـ حكمها القانوني** . وتلك هي طريقة التقنين في العالم الغربي ـ نعني الغرب الجغرافي لا السياسي ـ أو قل : هي طريقة التقنين الحديثة السائدة في عصرنا الحاضر .

ومن هنا ينعي الأستاذ كولسون على القرآن الكريم فيما نقلناه عنه من نصوص عدم استقصائه العناصر الأساسية لأية علاقة قانونية ـ على نحو ما تفعل التقنينات الحديثة ـ ولشعوره بأن هذه الطريقة لم يعرفها التشريع إلا منذ وقت قريب راح يقارن بين القرآن الكريم وبين قوانين الألواح الاثني عشر، وهي مقارنة لاتستقيم بأية حال، ثم راح يلتمس لذلك سبباً في نزول القرآن الكريم منجماً[٢١] وهو أمر لاعلاقة له بصياغة النص القرآني واستقصائه أو عدم استقصائه لأطراف العلاقات القانونية التي يعالجها .

والسؤال الـذي يثـيره هذا البحث هو : هل يتعـين أن يكـون النصّ التشريعي في صيغـة معينـة وأسلوب محدد حتى يستحقّ مجموعُ نصوص وصف النظام القانوني أو البناء التشريعي ؟ **أم أن العبرة هي بمدى فهم المكلفين** لما تضمنه النص التشريعي ، **ومـدى وفـاء النص** ـ في ظل قواعـد تفسيره ـ بالحاجات الاجتماعية المتجددة للمجتمع الذي يحكمه ويخاطب سلطاته وأفراده ؟

والجواب الذي لا تختلف فيه العقول أن العبرة بصلاحية النص للتطبيق ووفائه بالحاجات المتجددة للمخاطبين به . وليست قط في صيغته أو أسلوبه أو الشكل الذي يصب فيه المشرع حكمه أو أحكامه .**وإذا كان الأمر كذلك فأين الموضوع الذي لم يف القرآن فيه بحاجة المكلفين ؟ إن الأستاذ كولسون لا يقدم مثالا واحداً لذلك .** ويكتفي بأن يقول : « لم يقدم القرآن تقنيناً مباشراً ومحدداً للمسلين الملتزمين في سلوكهم وحياتهم بمقاييس الشرع وقواعده ، وهناك كثير من المسائل التي يثيرها القرآن من حيث كونه نصاً تشريعياً » [٢٢] .

وللبـاحث أن يعجب ، إذا كان الأمر كما يقول الأستاذ كولسون ، فمن أين جاءت تلك المدونات التي لا تحصى صفحاتها في آيات الأحكام ودلالات القرآن التشريعية ؟ أما المشكلات التي يثيرها القرآن الكريم باعتباره نصاً تشريعياً فنحن لا ندرى ما هي ؟ **إلا أن يكون الأمر أمر مدى إدراك الأستاذ كولسون لطبيعة النص القرآني نفسه ، وهذا ما يغلب على ظننا** ، بما تدل عليه الأمثلة التي نناقشها في الفقرة التالية من كلام كولسون نفسه .

٢/٥ : الأمر الثاني : طبيعة النص القرآني :

نظر الأستـاذ كولسـون إلى القـرآن الكريم نظرته إلى أي مجموع للنصوص القانونية Code ، فرأى أنه لكي يكمل له وصف المجموع التشريعي **يجب أن يستقصى العنـاصر الأسـاسية للعلاقات القانونية التي يعالجها ، ورأى أن القرآن الكريم لم يترجم المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها أي مجتمع متحضر :** مثل وجوب الرحمة وعدم جواز الظلم والحيف في المعاملات ووجوب تحقيق العدل ـ وهي كلها واردة في القرآن ـ **لم يترجمها** إلى بناء قانوني للحقوق والواجبات ، ولم يستهدف أولا تنظيم علاقة الإنسان بالإنسان بل استهدف أولا تنظيم علاقة الإنسان بخالقه ، ووصف أحكامه في مواضع كثيرة من كتبه ودراساته بأنها أحكام (خُلُقية) [٢٣] .

وهذا كله في تقديرنا نتيجة خطأ منهجي في النظر إلى النص القرآني وإدراك طبيعته ، ونتيجة غياب الفهم الصحيح لأسلوب القرآن الكريم في التشريع .

فالقرآن الكريم **أولا كتاب هداية** ، وليس كتاب فقه ولا قانون ولا سياسة ولا علوم ولا تاريخ . كتاب وصفه الله سبحانه وتعالى بقوله : (**كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد**) [سورة إبراهيم : ١] ويقول عز وجل : (**إن هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً**) [**سورة الإسراء : ٩**] . والآيات الكريمة في هذا المعنى متكررة في مواضع متعددة من القرآن الكريم .

والقرآن الكريم يخبر رب العزة عنه أنه أنزل تبيانا لكل شيء (**ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين**) [سورة النحل : ٨٩] ، « ومن هذه الآية وأمثالها قرر العلماء **جميعاً** أن القرآن الكريم **أصل الشريعة الأول** ، وإليه ترجع دلالة الأدلة الأخرى فهو الذي دل على حجتها واعتبارها » [٢٤] .

والقرآن الكريم **كتاب معجز** « أعجز أهل الفصاحة والبيان عن أن يحاكوه في أسلوبه وحسن تنسيقه » ومن ثم كان بيانه في الذروة التي لم يبلغها من كلام العرب شيء « ينتقل القارىء له من القصص إلى تفصيل آيات كونية إلى ضرب مثل إلى وعد ووعيد إلى بيان حكم تشريعي إلى وصف للجنة أو النار إلى غير ذلك مما حواه القرآن ، ينتقل بين هذه الألوان فلا يحس بتغيير في أسلوبه إلا لما تقتضيه طبيعة الأمر المتحدث عنه » [٢٥] .

وكتاب هذه طبيعة موضوعاته ، والهداية غايته ، والبيان المعجز أداته **كيف يطلب فيه أو يتصور له وجوب اشتمال نصوصه التشريعية على استقصاء مكونات العلاقات القانونية كمثل ماهو معهود في التقنينات البحتة؟** إن فهم طبيعة النص القرآني هي التي تحول بين الباحث وبين توهم انعدام هذا الاستقصاء نقصاً فيه أو قصوراً منه ، وقد أدرك ذلك الأصوليون المسلمون : يقول **أستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي** عن القرآن الكريم إنه « **لم يلتزم في بيانه الأحكام أسلوباً واحداً شأن القوانين والكتب الفقهية المألوفة** ، فلم يعبر عن كل مطلوب طلبا مؤكدا بمادة الوجوب ولا عن كل ممنوع بمادة المنع أو التحريم ، ولا عن كل مخيّر فيه بمادة التخيير أو الإباحة ، ولا غير ذلك من العبارات التي تسأمها النفوس وتثقل على الأسماع كثرة تكرارها ، وتصرف الناس عن التدبر والتذكر » [٢٦] .

« وفوق تنوع الأساليب في التعبير عن المعنى الواحد **فإنه لم يجمع هذه النصوص في مكان واحد ، ولا في سورة واحدة** شأن التشريعات الأخرى ، بل جاءت الأحكام مفرقة في سور القرآن مبثوثة في ثنايا آيات العقائد والأخلاق وآيات الله في الكون وأخبار الأمم السابقة . كما أننا نجد **الحكم الواحد وردت فيه عدة نصوص في**

مواضع عديدة بأساليب متنوعة ليكون القارىء متذكراً له في كل حين ، وهذا يدلنا على أن القرآن الجامع لهذه الأنواع من البيان نزل بهذه الصورة لا ليكون كتاب تشريع فقط ، بل ليكون كتاب هداية للناس ليخرجهم من الظلمات إلى النور ، وليكون معجزة لرسول الله تؤيد صدقه في دعواه الرسالة ... » [٢٧] .

ومن ذلك يتبين أن **الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الأستاذ كولسون** ، يتمثل في ظنّه أن استمداد التشريع الإسلامي من القرآن الكريم واعتبار المسلمين إياه أصل الأصول في التعرف على أحكام الشرع واستنباطها ، كان يقتضي كونه على أسلوب التقنينات المعروف في التشريع ، وهذا الخطأ **مصدره الغفلة عن تدبر طبيعة النص القرآني** ، وعدم الإحاطة بتميزه أساساً بكونه كتاب هداية للبشرية لا كتاب نوع معين من أنواع المعرفة ، ولا كتاب جمع للقواعد التشريعية الإسلامية ، والنظر الصحيح إلى نص القرآن الكريم يجعل الباحث يعدّ ما ظنه الأستاذ كولسون مأخذاً على هذا النص مزية له وحسنة لا عيباً ولا سيئة .

ثم إذا كانت هذه هي طبيعة النص القرآني ، في تكوينه وأسلوب بيانه للأحكام الشرعية ، **فهل يستقيم في منطق البحث العلمي فهمه في معزل عن السنة النبوية ، ومأثور التفسير ، وما طبق عليه النص من وقائع في زمن التشريع** ؟ ذلك هو الأمر الثالث الذي سبب اضطراب الأستاذ كولسون في حكمه على النص القرآني ودوره في التشريع ، وهو ما نعالجه في الفقرة التالية .

* * *

٣/٥ ـ الأمر الثالث : كيف يفهم النص القراني التشريعي :

إن النصوص القرآنية التي تقرر أن القرآن الكريم تضمن بيان كل شيء مثل قوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء) **يجب أن تفهم في ضوء النصوص القرآنية التي تكل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بيان أحكام الشريعة الإسلامية في الوقائع التي تحدث للمؤمنين** ، والنصوص التى تكل إليه صلى الله عليه وسلم بيان أحكام القرآن نفسه ، فمن مثل النصوص الأولى قول الله تبارك وتعالى **(وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم)** [سورة المائدة : ٤٩] ، وقوله عز وجل **(فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما)** [سورة النساء : ٦٥] ، وقوله سبحانه **(ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك ، وما أولئك بالمؤمنين . وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم**

معرضون . وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين . أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون . إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون . ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون) [سورة النور : ٤٧ ـ ٥٢] .

ومن مثل النصوص الثانية قول الله تعالى مخاطباً نبيه صلى الله عليه وسلم : **(وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون)** [سورة النحل : ٤٤] ، وقوله سبحانه **(إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله)** [سورة النساء : ١٠٥] .

فالجمع بين هذه النصوص ، والنصوص التي تدل على بيان القرآن الكريم للأحكام ، يدل على **أن النص القرآني لا يجوز أن يدرس ويفهم في عزلة عن السنة النبوية المبينة له** ، ولا عن **سبب نزول** الآيات المتضمنة الأحكام التشريعية ولا عن **مأثور التفسير** الذي يبيّن حقيقة المراد بالقرآن واحدا كان هذا المراد أم متعدداً .

● **فالسنة** النبوية بالنسبة إلى القرآن الكريم **ثلاثة أنواع** : **سنة تؤكد معنى الحكم القرآني** ، مثل الأحاديث الواردة في تحريم شهادة الزور ، وتحريم قتل النفس المعصومة ، وتحريم عقوق الوالدين ، والأمر بالإحسان في كل شيء ، والأمر بتقوى الله في معاشرة الزوج زوجته ، والنهي عن أكل المـــال بالباطل ... إلى غير ذلك من الأحاديث القولية التي هي مطابقة لمعاني آيات قرآنية تؤكدها في نفوس المخاطبين وترسخها ، أو تبين صورا مما ينطبق عليه عموم النص القرآني لتقرر دخولها في هذا العموم وتحذر من الوقوع فيها ، فهذا هو النوع الأول .

● أمـا **النوع الثاني فسنة شارحة لما جاء في نصوص القرآن** محتاجاً إلى شرح وبيان . وهـذه قد يكون شرحها بيانا لنص قرآني مجمل ، كالأحاديث القولية والعملية التي بينت أوقات الصلاة وعدد ركعاتها ، ومناسك الحج والعمرة وأعمالهما ومواقيتهما ، ومقادير الزكاة وأنواع الأموال التي تؤخذ منها ، ففي كل ذلك جاء الأمر القرآني بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وإتمام الحج والعمرة لله مجملا ، والسنة هي التى بينت هذا الإجمال وفسّرت المراد به وكيفية أدائه .

وقـد تأتي السنـة الشارحة للقرآن الكريم **مخصصة لنص عام** في القرآن الكريم لتخرج من عمومه الظاهر بعض أفراده ، وذلك كالحديث الصحيح في تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها أو ابنة أخيها أو ابنة أختها [٢٨] فإنه مخصص لعموم قوله تعالى بعد

عدّ المحرمات من النساء (**وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين**) [سورة النساء : ٢٤] ، ومن هذا النوع الأحاديث التي بينت مقدار ما يوجب القطع في السرقة وشروط المال المسروق من كونه محرزا متقوما ، وشروط السارق ... الخ ، فهذه الأحاديث كلها مخصصة لعموم قوله تعالى : (**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**) [سورة المائدة : ٣٨] .

وقد يكون بيان السنة **تقييدا لحكم قرآني مطلق** كالسنة العملية التي بينت أن القطع في السرقة هو قطع اليد اليمنى من مفصل الكف ، فان لفظ (اليد) في الآية مطلق يحتمل اليمنى واليسرى ، ولفظ (القطع) مطلق يحتمل أن يكون من الرسغ أو الكوع أو أي موضع ، وقيدت السنة هذا الاطلاق في الأمرين .

وكذلك الأحاديث المبينة لمقدار الوصية وأنه لا يزيد على الثلث ، فإنها تقيد مطلق قول الله تعالى (**من بعد وصية يُوصى بها أو دين**) [سورة النساء : ١٢] .

● وأما **النوع الثالث** من أنواع السنة بالنسبة إلى القرآن الكريم ، فهي السنة التي **جاءت بأحكام سكت القرآن عنها** . ومثالها الأحاديث التي بينت ميراث الجدة ، وميراث بنت الابن مع البنت ، والأخوات مع البنات ، والأحاديث التي بينت صدقة القطر ، والمحرمات من الرضاع سوى من نص القرآن على تحريمهن ، وحرمان القاتل من الميراث ، ومنع التوارث بين المسلم والكافر ، وغير ذلك من الأحكام [٢٩] .

وفي **تقسيم** السنة إلى هذه الأنواع يقول **الإمام الشافعي** : « **لم أعلم من أهل العلم مخالفا** في أن سنن النبي صلى الله عليه وسلم من ثلاثة وجوه : أحدها ما أنزل الله عزوجل فيه نص كتاب فسنّ رسول الله مثل مانص الكتاب، والآخر ما أنزل الله عز وجل فيه جملة فبيّن عن الله معنى ما أراد ، والوجه الثالث ما سنّ رسول الله مما ليس فيه نص كتاب » [٣٠] .

فإذا تبين أن هذا هو مكان السنة بالنسبة إلى التشريعات القرآنية، فإنه يتبين أن **فهم هذه التشريعات لا يمكن أن يتم إذا نظر إلى نصوص القرآن في غيبة نصوص الحديث النبوي** الصحيح الذي يبين من القرآن مجمله ، ويخصص عامه ، ويقيد مطلقه ، ويضيف من الأحكام ما سكت القرآن عنه .

وأسباب نزول القرآن لا تقل أهمية عن الأحاديث النبوية في فهم النص القرآني ، ذلك أن القرآن نزل بلغة العرب ، وألفاظها تختلف دلالتها بحسب الحقيقة والمجاز والاشتراك وتعدد الأساليب فيختلف فهم النص القرآني بحسب اختلاف

الأحوال ، ولا يتحدد المراد من النص إلا بالقرائن فإذا تضمن النص القرائن المبيّنة لمراده فهم المراد منه، وإلا تعيّن الرجوع إلى سبب النزول الذي يعيّن بالتطبيق العملي مراد الشارع من النص .

ولا يستقيم فهم النص القرآني - في أحيان كثيرة - **دون الرجوع إلى مأثور التفسير** الذي يحدد معنى النص ومرماه ومجال إعماله وما يرد عليه من قيود أو مخصصات ، وأمثلة ذلك أكثر من أن يتسع المقام لعدها فتكفي هذه الإشارة إليها (٣١) .

وهكذا يتبين أن الحكم على النص القرآني من حيث هو نص تشريعي لا يتأتى لمن ينظر إليه وحده منفصلا عما يتصل به من سنة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن أسباب نزول ومن تفسير مأثور ، فمن فعل ذلك وقع في حكم أقل ما يوصف به التناقض والاضطراب ، ولا يتجنب ذلك إلا من نظر في نص القرآن قارنا ذلك بالنظر في السنة الصحيحة والتفسير وأسباب النزول ، فعندئذ يستقيم الحكم على النص التشريعي القرآني ويرتفع ما يتوهم فيه من عدم كمال الوفاء بالمتطلبات التشريعية للأمة على نحو ما سبق إلى تصور الأستاذ كولسون .

على أن ذلك لا يكتمل به الحكم على النظام القانوني الذى أرسى القرآن أصوله ما لم يقترن به **ويكمله الادراك التام لطبيعة النظام القانوني الذي جاء به الإسلام** ، وتكامل مصادره ، وهذا هو **موضوع الأمر الرابع الذي تسرب منه الاضطراب إلى نظرة الأستاذ كولسون** إلى الدور القرآني للتشريع وهو ما نعالجه الآن .

* * *

٥ / ٤ : الأمر الرابع: الطبيعة التكاملية للنظام القانوني الإسلامي :

إن القاعدة القانونية - أيا كان نوعها - تتكون من **شقين** : **شق التكليف** الذي يوجب على المخاطب إتيان سلوك إيجابي بالقيام بعمل أوجب المشرع القيام به ، أو التزام موقف سلبي بعدم الاقدام على أمر نهى المشرع عن الاقدام عليه ، وبعبارة أخرى ، فإن شق التكليف في القاعدة القانونية يمثل فعلا أو تركا تأمر به أو تنهى عنه تلك القاعدة . ويقوم شق الجزاء في القاعدة القانونية باكراه المكلفين أو المخاطبين على طاعتها وامتثال حكمها عن طريق فرض جزاء - أو عقوبة - على المخالفين لأحكام القاعدة القانونية بإتيان ما نهت عن إتيانه ، أو بإهمال ما أمرت بالقيام به .

ولا تختلف القـاعدة القانونية في الشريعة الإسلامية ، ولا القاعدة القانونية في استنباط الفقهاء عن القاعدة القانونية في أي نظام قانوني آخر من حيث تكونها من شقيّ التكليف والجزاء .

وقد يكون الشقان واردين في نص واحد ومكان واحد . وقد يرد التكليف في نص والجزاء على مخالفته في نص آخر ، ولا تثريب على النظام القانوني الذي يقع فيه انفصال مكاني بين الشقين – من حيث موضع كل منهما في نصوصه – **وهو أمر واقع على كل حال في النظم القانونية بوجه عام** ، وهو واقع كذلك في النظام القانوني الإسلامي .

وقد كان طبيعياً من الأستاذ كولسون أن يفطن إلى هذه الحقيقة باعتبارها إحدى بدهيات العلم القانوني الذي تخصص فيه ، أعني حقيقة وجوب توافر شقيّ التكليف والجزاء للقاعدة القانونية [٣٢] **ولكن الذي لم يفطن إليه كولسون هو توافر الشقين (التكليف والجزاء) في كل قاعدة قانونية إسلامية** ، وقد دعاه تصوره أن القرآن الكريم يأتي بشق التكليف وحـده إلى إدعاء قصور الصياغة القرآنية عن الصياغة التشريعيـة القـادرة على تقـديم تشريعات عملية واضحة ، ورأى في نصوص الأحكام الشرعية القرآنية ، توجيهات أخلاقية فحسب ، لا ترقى إلى مستوى القواعد القانونية الملزمة . وحين رأى الأسلوب القرآني في التشريع يقرن بين الأمر والنهي وبين التقوى وخشيـة الله عزوجل ورضاه وغضبه والترغيب في الجنة والترهيب من النار، ظنَّ أن هذه التوجيهات القرآنية تخاطب ضمير المسلم معبرة عن أصول الأخلاق الإسلامية ، ولكنها لا تقيم بناء قانونياً سياسياً متكاملا .

ويضرب كولسون أمثلة لذلك من التشريعات القرآنية ، فيقول « **يعلن القرآن تحـريم شرب الخمـر والتعامل بالربا** في عبارات متماثلة ، تغلب عليها هذه السمة (سمة التوجيه الأخلاقي) دون أن يتضمن إشارة إلى النتائج القانونية العملية لهذا التحريم . والذي حدث في الواقع أن شرب الخمر أصبح فيما بعد جريمة يعاقب عليها بجلد الشارب على حين استمر الربا موضوعاً من موضوعات القانون المدني بحكم كونه عقـداً من العقـود الفـاسـدة أوغيـر الملزمـة»[٣٣] ويذكر بعد ذلك مثالا آخر هو أكل مال اليتامى ظلماً[٣٤] .

هذه الأمثلة وغيرها مما تكررت إشارات كولسون بشأنه في بحوثه كلها إلى كون القواعد التشريعية القرآنية لا تعدو أن تكون قواعد أخلاقية **هي التي جعلتنا نقول إن الأستـاذ كولسـون لم ينتبه إلى الطبيعة الخاصة للنظام القانوني الإسلامي** . ونعني بذلك عدم التزام التشريع الإسلامي بإيراد شقيّ التكليف والجزاء لكل قاعدة

قانونية في مكان واحد ، بل عدم التزامه بالنص الصريح على جزاء مخالفة كل تكليف مما ورد به النص القرآني ، أو نص في السنة الصحيحة ، أو أوجبته قواعد الإسلام العامة .

فالقواعد القانونية الإسلامية في القرآن الكريم ـ والسنة أيضاً ـ تحوي بوضوح كل تكليف أراد الله للعباد التزامه ، وهذا من نتائج قاعدة عدم جواز التكليف بما لا يطاق فإن التكليف الغامض أو المبهم من التكليف الذي لا يطاق ، وبعض هذه القواعد يأتي بشأنها في القرآن الكريم ـ أو السنة ـ النص على جزاء مخالفة التكليف صريحاً وواضحاً ، وبعضها الآخر لا نجد فيه مثل هذا النص ، **فهل يصح أن نرتب على ذلك القول بأنه ليس من قبيل القواعد القانونية لخلو النصوص الصريحة من النص على جزاء مخالفته ؟**

الواقع أن جواب هذا السؤال ليس إلا بالنفي ، فطبيعة النظام الإسلامي الذي هو منهج دائم أراد الشارع به أن يصلح لحياة الناس منذ نزول قواعده بالوحي على محمد صلى الله عليه وسلم ، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها أوجبت أن يتخذ في تشريعه **نهجاً خاصاً يتيح للمسلمين تطبيق قواعده في كل زمان ومكان وفق مقتضيات الملائمة الزمانية والمكانية** ، **ويفتح باب الاجتهاد** في فهم عمومه وتطبيق كلياته على نحو يعين على تحقيق خلوده ودوام العمل به ، ويثبت لكل جيل صلاحيته للتطبيق .

ومن هنا كانت القواعد التشريعية الإسلامية على قسمين : **قسم تفصيلي ، وقسم كلي** ، وصاغ الفقهاء والأصوليون ذلك بقولهم إن منهج الإسلام في التشريع قائم على « **تفصيل ما لا يتغير وإجمال ما يتغير** » ولا بد لفهم هذه المسألة من مراجعة كتب القواعد وكتب الأصول مراجعة دقيقة ليعلم كيف رد الفقهاء المسلمون جزئيات المسائل إلى كلياتها ، وفروع الأحكام إلى أصولها بما بيّن حقيقة التكامل القانوني بين أجزاء النظام الإسلامي . وليس هذا مرادنا هنا ، تفصيلا ، **وإنما أردنا بذكره إجمالا أن نخلص إلى بيان وجه الحق في هذه المسألة التي رآها الأستاذ كولسون مأخذا في التشريع القرآني بوقوفه عند تقرير قواعد أخلاقية . والواقع غير ذلك .**

فكل تكليف قرآني هو واجب على المسلمين ، وتصرفات الناس تقع في أحد جانبين : العلاقات المدنية ، وهي المتصلة بالمعاملات المالية والتجارية والملكية والعقود وما إليها ، والعلاقات الجنائية المتصلة باعتداء على حقوق الله أو حقوق العباد يشكل جريمة ويوجب أو يجيز عقاباً . ولا ثالث لهذين القسمين في علاقات الأفراد .

فإن كان التكليف مدنياً ـ أي متعلقاً بقاعدة من قواعد المعاملات ـ فإن جزاء مخـالفته هو بطلان التصرف أو فساد العقد أو تعويض المضرور ، لا يختلف في ذلك النظام الإسلامي عن غيره من النظم القانونية الأخرى . **وقد صاغ الإمام عز الدين بن عبد السلام ذلك بقاعدة دقيقة نصها « كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطـل»**، ومن أهم صور عدم تحقيق التصـرف لمـا قصـد به **مخالفتُه تكليفاً قرآنياً أو نبوياً** . فكل تصرف من هذا النوع باطل ، ولهذه القاعدة تفصيلات وتطبيقات كثيرة أوردها العزبن عبد السلام في كتابه القيم «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» .

غايـة الأمـر في الفـرق بين النـظام القانوني الإسلامي والنظم القانونية العصرية في هذا الشأن ، أن الجزاء في تلك النظم لا يكون إلا بنصّ تشريـعي ، وهو في النظام الإسلامي ، حين لا ينص عليه في القرآن أو السنة ، يكون متروكاً لاجتهاد الفقهـاء الذي سيختلف ضرورة باختـلاف الزمان والمكان وفهم النص وتحديد نطاق إعماله وغير ذلك من الظروف المحيطة بكل واقعة أو بالحكم فيها . **ومصدر الجزاء دائماً هو الرد إلى قاعدة من قواعد الشرع** ، إما نصية باستخدام منهج تطبيق الدلالات اللفظية والمعنوية ، وإما مستنبطة باستخدام القياس أو الاستحسان أو المصلحة أو غيرها من طرق الاستنباط المبينة في كتب أصول الفقه .

أما إن كان التكليف جنائياً ، أي كان الفعل أو الترك متضمناً معصية تمثل اعتداء على حق من حقوق الله أو من حقوق العباد أو حق من الحقوق المشتركة بينهما ، فهنا يأتي دور **نظام التعزير** في الفقه الجنائي الإسلامي ، وهو النظام الذي بمقتضاه يتوافر عقاب رادع لكل (معصية ليس فيها حدّ ولا كفارة) [٣٥] وهو نظام قرر القرآن الكريم أصله وتطبيقين في الأقل من تطبيقاته ، وحفلت السنة بأمثلة له ، وعمل به الصحابة والفقهاء والقضاة من بعدهم ، فلم يعجز النظام الجنائي الإسلامي عن تقديم الجزاء على مخـالفة أية قاعدة من القواعد الجنائية التي ذكرت النصوص التكليف فيها ولم تحدد معه الجزاء [٣٦] .

ومن هذا القبيل الأمثلة الثلاثة التي ذكرها الأستاذ كولسون ، **فشرب الخمر جريمة تعزيرية ، ورد العقاب عليها في السنة القولية والعملية للرسول صلى الله عليه وسلم** [٣٧] وليس (فيما بعد) كما ظن كولسون ، **وتعاطي الربا جريمة تعزيرية يعاقب عليها بمقتضى القواعد العامة في نظام التعزير** ، ويبطل العقد فيما يتضمنه من النص على الربا ، **وأكل مال اليتامى ظلماً جريمة تعزيرية يعاقب عليها بمقتضى القـواعد العامة في التعزير كذلك**[٣٨] ويلزم آكل المال برد مثله أو عينه حسب الأحوال إلى أصحاب الحق فيه تأسيساً على بطلان تصرفه في مال اليتيم بغير حق .

وهكذا توفر القواعد الكلية للتشريع الإسلامي شق الجزاء لمخالفة شق التكاليف الذي يرد في الأوامر والنواهي القرآنية ، **وما كان ترك تحديد الجزاء في هذه التكاليف إلا دليلا على مرونة قواعدالتشريع الإسلامي وصلاحيتها للتطبيق على الرغم من التطور الملازم للبنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لأي مجتمع من المجتمعات** .

وبإدراك الأمر على هذا النحو يبدو واضحاً أن دور القرآن الكريم في التشريع الإسلامي أبعد كثيراً من أن يكون دور الموجه الأخلاقي للسلوك كما صوره الأستاذ كولسون . وأن تكامل التشريع الإسلامي في أقسامه كلها ، ومرونة قواعده ، تجعل التكليفات القرآنية قواعد قانونية بالمعنى الصحيح لا تفتقر أي منها لشق الجزاء اللازم لكل قاعدة قانونية . **وليست مخاطبة الضمير الديني** للفرد وإيقاظ إحساسه بعلاقته بربه **إلا عاملا** من أهم العوامل في فعالية التشريع الإسلامي وقوته والتزام المكلفين له ، وهو عامل يحسب لتشريع الإسلام بكل المعايير ولا يحسب عليه .

* * *

٦ ـ السنة النبوية في بحوث كولسون :

إن من أهم ما يستوقف الباحثين في الدراسات الاستشراقية المتصلة بالفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية ، موقف الأستاذ كولسون من السنة النبوية . فهو في نظر كثيرين **يمثل تغييراً أساسياً في موقف المدرسة الاستشراقية بوجه عام** ، وفي موقف المستشرقين المهتمين بالنظام القانوني الإسلامي بوجه خاص . وأقوى ما يستدل به على ذلك هو **الخلاف بينه وبين أستاذه جوزيف شاخت** . وفي مكان آخر من هذا المجلد دراسة مستوفية لمنهج شاخت وموقفه من السنة النبوية ، فما موقف كولسون ومنهجه منها ؟

يبدأ كولسون في التعبير عن موقفه من السنة النبوية **بالاقرار بأن الرسول صلى الله عليه وسلم « لا بد من أن يكون قد واجه في أثناء حكمه بالمدينة كثيراً من المسائل التشريعية** ، وبخاصة تلك التي تثيرها طبيعة الأحكام القرآنية .. باعتباره الأمين على الوحي والمفسر لنصوص القرآن العامة والمجملة » [٣٩] « **وهكذا وضعت السنة بمثل تلك الأحكام الأساس الأول لقيام بناء قانوني مستمد من مباديء القرآن الأخلاقية** » [٤٠] .

ولا يلبث الأستاذ كولسون أن يقرر بعد ذلك بقليل أن (السنة) في القرن الثاني

الهجري كانت تعني مجموع الآراء الفقهية المتفق عليها بين علماء مدرسة فقهية معينه ويسميها « سنة المدرسة » فهي « مجموع الآراء والأصول المتعارف عليها في كل مذهب والتي يعمل رجال المذهب على عرضها ونصرتها » (٤١) ثم إن فكرة **اتباع المأثور** جعلت هذه الآراء الفقهية تنسب بعد قليل إلى أسماء محددة من الشخصيات المشهود لها بالفضل والتقى ... « فعمر على سبيل المثال كثيراً ما يذكر باعتباره المؤسس لسنة المدينة ، على حين احتل عبد الله بن مسعود مكانة مشابهة في الكوفة ، وقد وصل الأمر بطبيعته في النهاية إلى نسبة الرأي الفقهي إلى النبي « صلى الله عليه وسلم نفسه » (٤٢) .

ويزيد كولسون نظرته إلى **أسانيد الروايات** المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وضوحاً حيث يقول إن أهل الحديث تأكيداً لمذهبهم في ضرورة اتباع ما تقرر من أحكام في القرآن **بدأوا ينسبون كثيراً** « **من القواعد والأحكام خطأ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم** ، وكانوا يضعونها في شكل قصص أو إخبار عما قاله محمد (صلى الله عليه وسلم) أو فعله في مواقف معينة » ... وكان ذلك نتيجة اعتقادهم الجازم أن النبي صلى الله عليه وسلم « كان سيقضي بالأحكام التي نسبوها إليه حتماً فيما لو واجهته المشاكل التي وقعت لهم ... » (٤٣) .

وهنا يشعر كولسون بتناقض تحليله هذا ، مع ما سبق له تقريره من دور تشريعي للرسول صلى الله عليه وسلم فيستدرك مبيناً أن **قدراً** « **من أحاديث الأحكام يحتفظ بأصل الأفعال والكلمات التي صدرت عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وخاصة في المسائل غير الخلافية (ولكن)هذا الأصل الصحيح قد غشاه خليط متراكم من مواد موضوعة مختلفة** » (٤٤) .

والفقرة التالية التي يحاول فيها كولسون بيان كيف أصبحت (السنة) تعني مدلولها الاصطلاحي المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم **تحمل من الاضطراب ما يعجب له القارىء** ، يقول كولسون : (٤٥)« إن **اعتراف** الشافعي بالسنة مصدراً مكملا للقرآن في التعرف على الإرادة الإلهية هو أهم إسهام قدمه هذا الفقيه للتشريع الإسلامي ... (و) تمثل السنة باعتبارها مسلك محمد (صلى الله عليه وسلم) الموحى إليه من الله المصدر الثاني للفقه في منهج الشافعي . وكانت تنصرف أساساً في المدارس الباكرة إلى المرويات الخاصة بمدرسة معينة . **وقد تطلع الشافعي** باحلاله مفهوم السنة النابعة من معين واحد محل المرويات المتداولة في الأمصار ، المختلفة فيما بينها باختلاف منشئها ، **إلى اقتلاع سبب الخلاف بين المراكز الفقهية ، وبث الوحدة في النظر التشريعي** . وباختصار فإن الشافعي يذهب إلى أن هناك لوناً واحداً من المرويات

هو الذي يصح أن يكون إسلامياً أصيلا وهو في هذا لم يكن يقدم فكرة جديدة من كل جوانبها ، فقد كان هناك اتجاه متزايد لدى المدارس الفقهية الباكرة عموماً إلى إدعاء وجود أصل لمروياتها في مسلك النبي (صلى الله عليه وسلم) وذلك بإرجاعها نظرها الفقهي إليه . وقد استغل الشافعي هذا الاتجاه نفسه ليدعمه أصولياً ببيان كون السنة وحياً إلهياً ، وليقرر فيما يتعلق بالشكل أن سنة النبي (صلى الله عليه وسلم) لا تثبت بوجه صحيح ولا تتحقق إلا بحديث مروي عنه » .

وليستبين القارىء ما تضمنته هذه الفقرة من آراء نضعها في الأسطر المحددة التالية :

١ ـ **الشافعي** هو الذي قدم للفقه الإسلامي **فكرة الاعتراف بالسنة مصدراً مكملا** للقرآن في التعرف على الإرادة الالهية .

٢ ـ السنة في منهج الشافعي تمثل **المصدر الثاني** للفقه .

٣ ـ السنة في المدارس الأولى كانت تنصرف إلى **المرويات الخاصة** بمدرسة معينة (وقبل قليل كان يسميها الآراء المتفق عليها بين علماء المذهب) .

٤ ـ فكرة الشافعي **ليست جديدة** من كل جوانبها .

٥ ـ المدارس الأولى كان لديها اتجاه متزايد إلى **ادعاء وجود أصل لمروياتها في مسلك النبي صلى الله عليه وسلم** .

٦ ـ الشافعي **هو صاحب الفكرة** القائلة إن السنة لا تثبت إلا بحديث مروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

وليس صعباً أن يرى الباحث ما بين هذه القضايا بعضها وبعض من تضارب وتضاد ، ولا ما بين قضيته الأولى (ابتكار الشافعي لحجية السنة) والقرآن الكريم نفسه من تناقض ، فإن الشافعي لم يبن بيانه الأصولي لترتيب المصادر إلا **على القرآن الكريم** نفسه ، أو ليس القرآن الكريم يخاطب المسلمين قائلا (**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**) [سورة الحشر : ٧] ، أو ليس يأمرهم بطاعته ويحذرهم مخالفة أمره (**فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم**) [سورة النور : ٦٣] ، أو ليس يربط محبة الله سبحانه باتباع رسوله (**قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم**) [سورة آل عمران : ٣١] فكيف يقال بعد ذلك إن حجية السنة من إهداء الشافعي إلى الفقه الإسلامي ؟

وكون السنة مثلت في مذهب الشافعي (أو منهجه) **المصدر الثاني** للفقه ، **فذلك صحيح ، ولكن الشافعي لم يكن هو الذي اخترع ذلك** أو اكتشفه ، إنما هذا هو

الذي جرى عليه عمل علماء الصحابة ـ **بل المسلمين جميعاً** ـ منذ دانوا بالإسلام، وهو الذي عليه عمل فقهاء العصور والأمصار كافة ، والمرويات في هذا تزخر بها كتب الفقه والأصول وعلم الحديث (٤٦) .

ثم انظر إلى القضايا الثلاث المتتالية : السنة كانت تعني أولا مرويات المدارس أو آراءها ، وفكرة الشافعي عن السنة ليست جديدة ، وقد كانت المدارس الفقهية تحاول دائماً أن تجد لمروياتها أصلا في مسلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فإذا كانت السنة هي مرويات المدارس الأولى **فعمّن كانت هذه المرويات تنقل ؟ وإذا لم يكن لسنة النبي صلى الله عليه وسلم حجية تشريعية فلماذا كان الفقهاء يعنّون أنفسهم بنسبة مروياتهم** ـ أو آرائهم كما قال كولسون قبل قليل ـ إليه عليه الصلاة والسلام ؟ وإذا كانت فكرة الشافعي عن السنة ليست جديدة من كل وجه ، **فماذا يعني هذا إلا إقرار الفقهاء قبله بحجية السنة** ؟

لا شك أن المنطق الذي يمضي به الأستاذ كولسون هنا في تحليله لقضية حجية السنة **منطق بالغ التهافت** ، لا يقوم في وجه أية أداة من أدوات البحث التاريخي الذي خصص له كتابه .

وسادسة الأثافي ـ لا ثالثتها ـ هنا هي ذهابه إلى أن الشافعي هو القائل إن السنة لا تثبت إلا بحديث مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم . وبصرف النظر عما في هذا القول من **تجاهل تام لدراسة رواية الحديث** النبوي **وتدوينه** في عصر الصحابة فَمَن بعدهم (٤٧) فاننا نسأل الأستاذ كولسون : إذا كانت المدارس الفقهية لديها اتجاه متزايد لتأييد آرائها بمرويات منسوبة للرسول صلى الله عيه وسلم ، **فأين كانت هذه المرويات إلا في أحاديث منقولة عنه** ؟ ومن أين أتى الشافعي بنصوص الأحاديث التي تعد بالمئات ـ إن لم تزد ـ المبثوثة في كتبه كلها إن لم تكن معروفة قبله متداولة بين العلماء ؟ وإلا فكيف كانت تقوم له الحجة عليهم في نصرة مذهبه والاستدلال على صحته ؟

إن من الغني عن البيان أن أحداً لا ينكر فضل الشافعي على علم أصول الفقه ، **ولكن هذا الفضل لا يزيد على كونه عبقرية الصياغة والتنظيم . فالشافعي لم يخترع** أصولا من عنده ، **ولم يرفع دليلا شرعياً إلى مرتبة في الحجية لم تكن له قبله** ، **وإنما جمع** بما أتيح له من سعة المعرفة ودقة التتبع ، وتنوع الثقافة الفقهية الناتجة عن لقاء فقهاء الأمصار والسماع منهم ومناظرتهم ، وبظروف تكوينه العلمي والفكري بوجه عام ،**جمع النظرية الإسلامية في استنباط الأحكام الشرعية في سياق واحد وعرضها عرضاً جميلا قوياً مقنعاً** جعل العلماء بعده ينسبون إليه وضع علم

الأصول لا على أنه موجده من العدم ، أو مخترعه من الوهم ، وإنما باعتباره أول من نسقه ورتبه وبوبه . **والمغالاة في دور الشافعي عند كولسون ـ ومن قبله عند جولدزيهر وشاخت ـ يترتب عليها إنكار وجود وحدة أصول للاستنباط مسلمة بين الفقهاء قبله ، ولو صح هذا ـ وهو غير صحيح ـ لترتب عليه استحالة تفاهم هؤلاء الفقهاء وتناظرهم وتبادلهم الرأي في أكثر من موطن ، وكل هذا كان واقعاً وهو** مدون في كتب الفقه والتفسير والتاريخ وغيرها ، وهو يشهد شهادة قاطعة أن هؤلاء الفقهاء عرفوا هذه الأصول ، واجتهدوا على أساسها ، واختلفوا في فهم نصوصها ، أو أساليب إعمالها ، لكنهم لم يغفلوا عنها ولم يجهلوا وجودها .

* * *

إن الجديد في بحوث كولسون حول السنة النبوية ، **قليل جداً** يتمثل في إقراره أن بعض أحاديث الأحكام المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا بد أنه قالها في مناسبات تشريعية معينة باعتباره المفسّر الأول للقرآن ، وبحكم سلطته السياسية والتشريعية في المدينة التي **اضطرته** لتناول المشكلات التي واجهها المجتمع . وفيما يرتبه على ذلك من أن « مادة أحاديث كثيرة ـ وبخاصة تلك التي تتناول مشكلات يتكرر ظهورها وتثيرها التشريعات القرآنية ـ قد تعبر حقيقة ـ في أقل تقدير ـ عما يقترب من حكم النبي الذي حفظه النقل الشفهي العام في أول الأمر ، **ولئن كانت هذه المقدمة الواقعية مقبولة فإنها ستقدم أساساً معقولا للنظر التاريخي** المتمثل في وجوب قبول كل حكم منسوب للنبي بصفة مبدئية على الأساس المقترح إلا إذا أمكن تقديم سبب ما يوجب إعتباره منحولا » [٤٧] ولا تبدو الجدّة في هذه الآراء إلا إذا قورنت بآراء السابقين لكولسون من كبار المستشرقين الذين عبّر **شاخت** عن موقفهم حين قرر أنه **« لا صحة لأي حديث منسوب للنبي صلى الله عليه وسلم وأن أقدم ما بين أيدينا من أحاديث الأحكام لا يرجع إلا إلى سنة ١٠٠ هجرية ليس إلا »** [٤٨] .

وقيمة هذه الآراء ـ **الجديدة** ـ عند كولسون حول نسبة السنة إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنها تفتح للمستشرقين وتلاميذهم ـ والأجيال القادمة منهم ـ باب البحث فيما صحت نسبته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وما لم تصح نسبته إليه ، **وعندما تبدأ المدرسة الاستشراقية في ولوج هذا الباب فلن تجد منهجاً لتحقيق نسبة السنة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام أوثق ولا أدق من منهج علماء الحديث المسلمين** [٤٩] **وعندئذ لن يجرؤ الباحثون الغربيون على التسليم بما يقوله كولسون من أن « القدر الأعظم من المادة التشريعية المنسوبة إلى النبي منحولة وناتجة عن نسبة الآراء الفقهية إلى فترة سابقة على ظهورها »** [٥٠] **وسوف يتأكد**

بسلوك هذا السبيل في البحث أنه لا صحة للمزاعم القائلة بانتحال الأسانيد تأكيداً لمواقف فقهية أو آراء فردية وتأييداً لها ، تلك المزاعم التي لم يستطع كولسون على الرغم من تسليمه بصحة صدور سنن تشريعية كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، التخلص من ترديدها وتكرارها .

وهكذا نتبين أن منهج كولسون في التسليم المبدئي بصحة صدور أحاديث تشريعية - أو أحاديث أحكام - عن النبي صلى الله عليه وسلم **ليس إلا خطوة واحدة متقدمة عن منهج سابقيه من المستشرقين** ، وهو مع ذلك لم يتخلص من تأثير آرائهم في الحكم جزافا بتلفيق الأسانيد ووضعها لتأييد الآراء الفقهية ، **ولا زال العلم المحايد في انتظار منهج صحيح يتخذه الاستشراق للنظر في السند والمتن معاً على نحو ما فعل منذ قرون علماء مصطلح الحديث** ، عندئذ تتجرد بحوث المستشرقين في السنة من المجازفات غير المقبولة ، وتتخلص من النتائج التي لا يدل على صحتها دليل .

* * *

٧ - كولسون والنظام الجنائي الإسلامي :

استعرضنا في الصفحات السابقة آراء كولسون في المصدرين الأساسيين للنظام القانوني الإسلامي : القرآن والسنة [٥١] ، وبينا ما شاب هذه الآراء من تناقض واضطراب في مواضع كثيرة ، وما تضمنته من مواقف تعتبر جديدة في عالم الاستشراق بوجه عام والدراسات المتصلة منه بالفقه والشريعة الإسلامية بوجه خاص .

وقد رأينا أن **نأخذ مثالا** لآراء كولسون في التشريعات العملية الإسلامية **رأيه في النظام الجنائي الإسلامي** الذى ورد مبثوثاً في مواطن متفرقة من كتابه في تاريخ التشريع الإسلامي وكتابه عن **التعارض والتضاد في الفقه الإسلامي** ، وهذا الاختيار يقوم على أسباب متعددة أهمها أن **التهمة الظالمة** الموجهة إلى النظام القانوني الإسلامي والتي مقتضاها تخلفه في جانب التشريع الجنائي ، لا تزال تتردد **على ألسنة كثيرين من المثقفين وأقلامهم وقد رددها - دون تبصر - كولسون نفسه** ، **وأن عدم تطبيق الأحكام الجنائية الإسلامية** في أكثر بلاد الإسلام قريباً من قرن من الزمان **قد جعل كثيراً منها يكتنفه في** - أذهان الباحثين والمؤلفين - **غموض تجب إزالته بتجلية حقيقية هذا النظام** للناس ، **وأن التعقيبات التي جاد بها قلم المترجم الدكتور محمد أحمد سراج** على كل موضع في كتاب كولسون **كانت أشد ما تكون اختصاراً في المواضع الخاصة بالنظام الجنائي الإسلامي** بحيث لا تكفي الإحالة إليها لتوضيح وجهة النظر الإسلامية كما كفت في غيرها من المواضع .

وخلاصة آراء كولسون فيما يتعلق بالنظام الجنائي الإسلامي هي **أن الفقه الإسلامي لم يتناول من موضوعات القانون الجنائي سوى الحدود ، وأن جريمة القتل** تعالج أحكامها على أنها من موضوعات القانون الخاص ، **وجرائم الحدود** يغلب عليها كونها واجبات لله على الناس [٥٢] وأن **جريمة شرب الخمر** لم تنشأ إلا بعد العصر النبوي ، أما في التشريع القرآني فقد عولجت مثل علاج الربا ثم تحول شرب الخمر إلى جريمة وبقي الربا عقداً فاسداً [٥٣] **وأن القواعد الخاصة بالقصاص** هي قواعد خلقية وإن كان لها مضمون قانوني واضح [٥٤] **وأن الاثبات في المجال الجنائي كان يمكن أن يتم بأي أسلوب يراه الحاكم كفيلا بالكشف عن الجاني ، وأن الحاكم حر في غير مجال الحدود تماما في تحديد التصرف الذي يمثل جريمة ووضع العقوبة لكل حالة على حدة** ، ومع ذلك فجمهور الفقهاء يرون أن عقوبة التعزير يجب أن تنحصر في السجن أو الجلد ، ومع أن التعزير يرمي إلى المنع من أي تصرف يخل باستقرار نظام الدولة فإن الحاكم كان يفرض أحياناً هذه العقوبة في قضايا ذات طابع مدني بحت ، فقد كان يقضي بتعزير المعتدي بالقتل أو الجرح إذا عفا عنه المجني عليه أو وليّه [٥٥] .

ونعالج فيما يلي كلا من هذه القضايا على حدة تحديداً لموضوعات البحث وتنظيماً لها ، مع تنبهنا إلى أن طبيعة الدراسة الحالية لا تحتمل التفصيل التام لأي من موضوعات هذه القضايا ، ولا الاحاطة الكاملة بدقائقها ، وموضع ذلك هو الكتب المتخصصة في النظام الجنائي الإسلامي [٥٦] .

* * *

١/٧ : شمول النظام الجنائي الإسلامي :

إن **الأستاذ كولسون** يذهب إلى أن **القانون الجنائي ، لم ينشأ في إطار الفقه الإسلامي باعتباره نظاما متكاملا** إذ أن هذا الفقه قد اقتصر على معالجة جرائم الحدود دون غيرها وهي جرائم تتصل بواجبات لله (سبحانه وتعالى) على الأفراد .

وهذا الرأي موضع نظر ، ذلك أن النصوص الجنائية في المصدرين الأولين للفقه الإسلامي ـ بل للشريعة نفسها ـ القرآن والسنة قد عالجت أصول النظام الجنائي كافة . وكان هذا العلاج ، في اتساق مع طريقة القرآن والسنة في التشريع ، **علاج الأصول والكليات** ، لا علاج الفروع الجزئية ولا الفروض النظرية . ثم حوت أصول الشريعة الدلالة على قواعد التفسير التي اتبعت في استنباط الأحكام فأمدت النصوص بفيض غير منقطع من القدرة على تلبية الحاجات التشريعية للأمة في المجال الجنائي وفي غيره من المجالات [٥٧] .

ثم إن جرائم الحدود لا تغطي جانباً واحداً من جوانب النشاط الإنساني ، وإنما تغطي جوانب متعددة هي **حفظ المال** (بالعقاب على السرقة والحرابة) ، **وحفظ الأعراض** (بالعقاب على الزنا) ، **وحفظ العقل** (عند الجمهور الذين يرون شرب الخمر من جرائم الحدود) ، **وحفظ الدين** (بالعقاب على الردة) ، **وحفظ الامن** في الطرق العامة (بالعقاب على الحرابة) **وحماية السمعة** (بالعقاب على القذف) ، **وحماية الدولة** (بالعقاب على البغي عند من يرون كف البغاة عقوبة وفعلهم جريمة من جرائم الحدود) [٥٨] .

وكل هذه الجرائم ورد **النص على الفعل** المجرم فيها ، **والعقوبة المقدرة له** ، بل **وطرق الاثبات** في بعضها ، في القرآن الكريم والسنة ، ولم يكن للفقه من عمل إلا تحليل النصوص وتفسيرها والدلالة على أسلوب تطبيقها ونطاقه ومجالات إعمالها .

ثم إن القرآن والسنة خارج مجال جرائم الحدود قد عالجا موضوعات جرائم الاعتداء على النفس بالقتل أو بما دون القتل من جرح وضرب وما إليه وأتى القرآن الكريم في هذا المجال بمبادىء القصاص والدية ، وأكملت السنة تشريع القرآن بتفصيل كثير من الأحكام ، وقام الفقه بدوره بعد ذلك تحليلا للنصوص وتأصيلا لها .

والقرآن الكريم أرسى القاعدة الأصلية التي يقوم عليها نظام التعزير ، وهو الباب المفتوح لتلبية النظام الجنائي للحاجات التشريعية للأمة في كل زمان ومكان ، **وبيّنت التطبيقات** النبوية كيفية إعمال هذا النظام ، وكان المجال الفقهي الأرحب للاجتهاد في أحكام النظام الجنائي هو مجال التعزير .

فإذا كانت أصول هذه الأحكام جميعاً ثابتة في القرآن والسنة وكتب الفقه والتفسير حافلة، بالتنبيه عليها وشرحها وتفصيل مجملها وتبيين أسرارها بالتنبيه، فكيف يقال إن النظام الجنائي الإسلامي لم ينشأ باعتباره نظاما متكاملا ، وأنه مثل على تخلف النظام القانوني الإسلامي في مجال القانون العام ؟ [٥٩] لا شك أن هذه المقولة تمثل تجاهلا واضحاً لأصول النظام الجنائي في القرآن والسنة ، ولجهود الفقهاء في المجال الجنائي على سواء .

أما كون جرائم الحدود يغلب عليها أنها واجبات على الناس لله سبحانه وتعالى ـ كما يظن الأستاذ كولسون ـ **فهو غير صحيح كذلك ويبدو أنه أتي هنا من عبارة تتكرر في كتب الفقهاء مؤداها** أن العقاب على هذه الجرائم يجب حقاً لله تعالى . وقد نص الفقهاء على معنى هذه العبارة وعلى ما يترتب عليها من آثار قانونية .

فمعنى كون العقاب على جرائم الحدود يجب حقاً لله تعالى **أن المصلحة في توقيعه ترجع إلى مجموع الأمة** [٦٠] **والذي يترتب على ذلك من الناحية الموضوعية**

هو عدم **جواز العفو** عن عقوبة هذه الجرائم أو إسقاطها ، ومن الناحية الإجرائية أن **تحريك الدعوى** الجنائية في هذه الجرائم **يرجع إلى الدولة** (ويعبر الفقهاء عن ذلك بقولهم إن استيفاء العقوبة فيه إلى الإمام) وليس للمجنى عليه في هذه الجرائم أن يتدخل في مرحلة الدعوى الجنائية لا بتحريكها ولا بالادعاء فيها ، وإنما تتولى ذلك السلطة المختصة في الدولة دون غيرها [61] **وهذا المعنى لا علاقة له بما فهمه الأستاذ كولسون من أن جرائم الحدود تمثل واجبات على الناس لله عز وجل .**

* * *

٢/٧ : جرائم الاعتداء على النفس وقواعد القصاص في النظام الجنائي الإسلامي :

ليس من شك في أن جريمة القتل هي أخطر الجرائم التي عرفتها الإنسانية على الاطلاق ، ولذلك عرفت العقاب عليها جميع النظم القانونية منذ فجر التاريخ حتى اليوم ، فلم يخل تنظيم لجماعة إنسانية من تجريم القتل وتحديد العقاب عليه .

وتعاقب الشريعة الإسلامية على القتل **بالقصاص** ، وهو قتل القاتل . وتقرر قواعدها وإجماع فقهائها **القصاص أيضاً عقوبة أصلية لجرائم الاعتداء على الأشخاص التي لا تصل إلى درجة القتل** : كالضرب والجرح .

وكلمة القصاص في أصل اشتقاقها اللغوي من الفعل (قصّ) **تعني القطع واتباع الأثر ، والمساواة بين جانبي الشيء** ، ومن هنا جاء استعمالها للدلالة على إنزال عقاب بالجاني **مساو** لجنايته ، فإن قتل قتل ، وإن جرح جرح . فهو في الحالتين يقتص منه .

وفي استعمال الفقه الإسلامي يغلب لفظ القود على القصاص فيما دون النفس أي العقوبة في جرائم الضرب والجرح .

وقد سبق أن قلنا في موضع آخر إن أهم ما يجب أن تصرف العناية إليه في صدد دراسة القصاص في الشريعة الإسلامية هو **مدى اعتبار أفعال الاعتداء على الأشخاص بالقتل أو بالجرح جرائم بالمعنى الصحيح** : أي أفعال ينتج عنها نشوء حق للدولة في العقاب الذي توقعه السلطات العامة فيها بقصد منع الجريمة المستقبلية ، أو إصلاح الجاني أو زجره . أو اعتبارها أفعالا ضارة بمفهوم الفعل الضار في القانون المدني ، وهو الفعل الذي ينشأ عنه للمضرور حق في التعويض المساوى لما لحقه من ضرر يلتزم بأدائه له مرتكب الفعل الضار أو المسئول عنه [62] .

وتبدوأهمية هذه المسألة إذا عرفنا أن الشريعة الإسلامية **تجعل لارادة المجني**

عليه ـ أو أوليائه ـ دوراً أساسياً في **منع توقيع العقاب على الجاني** ، وذلك بتقريرها **جواز العفو** عن القصاص من قبل المجني عليه ـ في جرائم الجرح والضرب ـ أو من قبل أوليائه ـ في جرائم القتل ـ **مقابل مبلغ** معين من المـــال يطلق عليه اصطلاحاً لفظ الدية .

* * *

١/٢/٧ : حق الدولة في العقاب وإرادة المجني عليه في جرائم القصاص :

العقاب بإرادة المجني عليه في نطاق القانون الجنائي **أمر مخالف للأصل**
ومنع في الأفعال المعتبرة جرائم ، إذ الأصل فيها نشوء حق الدولة في العقاب بمجرد ارتكاب الجريمة ، سواء أرضي المجني عليه بنتيجتها أم لم يرض ، عفا عن الجاني أم لم يعف . وإذا كانت **النظم الجنائية الحديثة تجعل لارادة المجني عليه ـ أو من هو في حكم المجني عليه ـ دوراً معيناً في طلب توقيع العقاب أو منع تنفيذه في نطاق محدود** ، وفي عدد معين من الجرائم ـ فانها تراعي في ذلك اعتبارات خاصة تملي على المشرع الخروج عن الأصل المقرر من وجوب استيفاء الدولة دائماً لحقها في العقاب .

أما الفعل الضار ـ أو الخطأ المدني ـ فإن المرجع فيه إلى إرادة المضرور : إن شاء طالب بتعويض عن الضرر الذي أصابه ، وإن شاء ترك استيفاء حقه في التعويض . ولا معقب عليه في ذلك من سلطات الدولة ، وليس لها التدخل فيما أراد من استيفاء حقه أو النزول عنه .

فإلى أي من نوعي السلوك ـ الجريمة أو الفعل الضار ـ تنتمي أفعال الاعتداء على الحياة بالقتل أو الاعتداء على الأشخاص بالجرح أو الضرب ؟

إن الأثر المترتب على جرائم الاعتداء على الأشخاص في الشريعة الإسلامية قد يكون صدور الحكم بالقصاص ، أو بدفع الدية إلى المجني عليه أو أوليائه . والقصاص بدوره ينقسم إلى قصاص في النفس (قتل القاتل) وقصاص فيما دون النفس (إحداث جرح أو ألم بالجاني مساو لما أحدثه بالمجني عليه) أما الدية فهي مبلغ معين من المـــال يدفع إلى أولياء القتيل مقابل نزولهم عن الحق في القصاص . أو يدفع للمجني عليه مقابل نزوله عن الحق في القصاص لما أصابه من اعتداء .

كل ذلك في القتل والجرح **العمديين** ، أما القتل الخطأ والاصابة الخطأ فجزاؤهما في الشريعـة الإسـلاميـة الدية والكفارة والدية واحدة في النوعين من القتل من حيث مقدارها ، ومن حيث القواعد الشرعية والفقهية التي تحكمها بصفة عامة .

وقـد أورد القرآن الكريم النص على القتل العمد ، وعلى عقوبة القتل الخطأ . فيقول الله عز وجل في شأن عقوبة القتل العمد : (**يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحرّ بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى ، فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتـدى بعد ذلك فله عذاب أليم . ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون**) [سورة البقرة : ١٧٨ ـ ١٧٩] .

ويقول الله تعالى في شأن القتل خطأ : (**وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ، ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدّقوا ، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثـاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، توبة من الله ، وكان الله عليماً حكيما**) [سورة النساء : ٩٢] .

وقد جمع الفقهاء بين هذين النصين ليخلصوا إلى أنه لا قصاص في القتل خطأ ، وإنما تجب فيه الدية والكفارة . أما القتل العمد فإنه ينشأ عنه حق في القصاص ، وهو يعني هنـا قتل القاتل . أو بتعبير آخر توقيع عقوبة الإعدام ـ قصاصا ـ على مرتكب جريمة القتل

ولا تجب الدية في القتل العمد إلا في حالة واحدة هي حالة نزول أولياء المجني عليه عن حقهم في طلب اقتضاء القصاص مقابل حصولهم على الدية . وفي القتل الخطأ تجب الدية والكفارة على النحو الذي نص عليه القرآن الكريم في قوله تعالى : (**وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً الا خطأ ... الآية**) [سورة النساء : ٩٢] .

ولم تحدد نصوص القرآن الكريم مقدار الدية ، وإنما تكفلت بذلك السنة النبوية حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ألا إن في قتيل الخطأ شبه العمد ، ما كان بالسوط والعصا ، مائة من الإبل : منها أربعون في بطونها أولادها » [٦٣] .

وفي حديث آخـر عن رسـول الله صلى الله عليه وسلم أنه كتب إلى أهل اليمن « في النفس الدية مائة من الإبل » [٦٤] وهذا النص يحدد دية القتيل العمد إذا رضي الأولياء بالعفو عن القصاص وقبلوا الدية .

وإذا كان الأصـل في الـديـة تقديرها بمائة من الإبل ، فإن الأرجح آراء الفقهاء جواز أدائها بمبلغ من المال يساوي قيمة هذا العدد من الإبل، أو بأية سلعة يتعامل بها الناس في مجتمع معين .

وفي الاعتداء على النفس بما دون القتل تجب الدية كاملة في بعض أعضاء الجسد كالعينين والشفتين والأنف ، ويجب مقدار محدد منها في أعضاء أخرى ، إما استناداً إلى نص الخطاب الذي كتبه الرسول صلى الله عليه وسلم لأهل اليمن حين بعث إليهم عمرو بن حزم وإما بالاجتهاد إذا لم يكن ثمة نص مأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم (٦٥) .

* * *

٧/٢/٢ : الاعتداء على الأشخاص ليس مجرد خطأ مدني :

وقد سبق الأستاذ كولسون آخرون من المستشرقين في الذهاب إلى أن النظرة إلى كيفية معالجة القصاص والدية وأحكامهما في كتب الفقه الإسلامي توحي بأن القتل يعالج في نظر هذا الفقه باعتباره عملا ضاراً ، أو خطأ مدنياً Tort أكثر مما يعالج باعتباره جريمة أو فعلا مستوجباً للعقاب Crime (٦٦) .

والتمييز بين الجريمة والفعل الضار يبدو ـ بصفة أساسية ـ في الهدف الذي يرمي إليه اتخاذ الاجراءات القضائية : فكلما كان الهدف من الاجراءات القضائية تعويض من أصابه الضرر نتيجة خطأ ارتكبه آخر كنا بصدد مسئولية مدنية عن الفعل الضار ، وكلما كنا بصدد إجراء قضائي يرمي إلى أن تقتضي الدولة حقها في العقاب ، من شخص خالف القانون دون نظر إلى من أصابه الفعل المخالف للقانون بالضرر ـ كنا بصدد فعل يعدّه القانون جريمة والمسئولية عنه مسئولية جنائية .

وليس من شأن للمجني عليه بتنفيذ الحكم الصادر بالعقوبة في حالة المسئولية الجنائية ، وهو لا يفيد منه فائدة مادية . على حين يتم لمصلحته تنفيذ الحكم الصادر بالتعويض في حالة المسئولية المدنية ، فيفيد من ذلك إصلاحاً للضرر الذي ألحقه به الخطأ المدني .

وقد يتضمن الحكم الجنائي الحكم بتعويض مدني للمجني عليه في الجريمة ، ومع ذلك فإنه يتعين أن نميز بين التعويض المدني هنا ، والتعويض المدني في حالة الفعل الضار : فالتعويض المدني الذي يقضى به لمن أصابته الجريمة بضرر ما يقضى به دائماً بالاضافة إلى العقوبة الجنائية ، ولا يجوز في حالة الضرر الناشىء عن الجريمة أن يكون هدف الاجراءات القضائية هو تعويض المجني عليه فحسب ، وإنما يكون ذلك في حالة المسئولية المدنية عن الفعل الضار .

فإذا نظرنا إلى أحكام القصاص والدية ـ على ضوء ما تقدم ـ فإننا نجد أن **المجني عليه في جرائم القصاص والدية** ـ أو أولياءه في حالة القتل ـ **تثبت له ثلاثة**

حقوق : أن يطلب توقيع القصاص على الجاني ، أو أن ينزل عن الحق في طلب توقيع القصاص ويطلب الدية ، أو أن يعفو عن القصاص والدية (إذا صح أن نسمى هذا الأخير حقاً بالمعنى الفني) .

وفيما يتعلق بالحق في طلب القصاص يذهب الرأي السائد في الفقه الإسلامي إلى أن ذلك لأولياء المجني عليه في جريمة القتل ، وللمجني عليه نفسه في جرائم الجرح . وأن المجني عليه - أو وليه - إذا كان قادراً على استيفاء القصاص بلا حيف فلا يجوز أن يحال بينه وبين ذلك .

ويستند هذا الرأي إلى تفسير قوله تعالى : (**ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا**) [سورة الإسراء : ٣٣] ففسر جمهور الفقهاء كلمة « السلطان » التي وردت في نص هذه الآية الكريمة على أنها تعني حق المجني عليه أو وليه في تنفيذ القصاص . ولا شك أن هذا التفسير يجعل نظام القصاص أقرب إلى نظام الانتقام الفردي والعقوبة الخاصة التي عرفتها الشرائع القديمة ، منه إلى نظام الجريمة والعقوبة الذي أقرته الشريعة الإسلامية والمستقر في النظم الجنائية المعاصرة .

ولكن هذا التفسير المشار إليه ليس هو التفسير الوحيد ، فضلا عن أنه ليس - في نظرنا - التفسير السديد : فقد ذهب القرطبي والرازي إلى أن السلطان المشار إليه في هذه الآية هو حق « طلب » تنفيذ القصاص ، وليس حق تنفيذ القصاص ، ورأوا أن تنفيذ القصاص من سلطة الحاكم أو القاضي وليس من سلطة المجني عليه أو وليه (٦٧) .

بل لقد ذهب بعض المفسرين إلى أن قوله تعالى : « فلا يسرف في القتل » موجه إلى ولي المقتول ليمنعه من قتل القاتل الذي هو من اختصاص الحاكم (٦٨) .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن الأمر بالقصاص موجه إلى الأمة كلها : (**يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى** ...) وأن الواجبات في النظام القانوني الإسلامي : منها الفردي الذي يمكن كل إنسان وحده أن يقوم به كفروض العبادات وما إليها ، ومنها الجماعي الذي يجب أن يقوم به **ممثلون عن الجماعة** كتنفيذ العقوبات وحماية الثغور ، وأن القصاص من هذا القسم (٦٩) ، **يتبين لنا أن القول بحق المجني عليه أو وليه في تنفيذ القصاص بنفسه قول غير صحيح** . وأخذا بما قدمنا فإن **الباحثين المعاصرين** يؤيدون القول بأن **تنفيذ أحكام القصاص إنما هو من شأن السلطة المختصة بتنفيذ الأحكام الجنائية بوجه عام** : فشأن القصاص ، شأن العقوبات الأخرى يصدر بها حكم القضاء ، ثم تتولى سلطات التنفيذ تنفيذها (٧٠) .

وفيما يتعلق بحق المجني عليه أو وليه في النزول عن القصاص مقابل حصولهم على الدية من الجاني ، فإنه هنا تبدو فكرة التعويض المدني بصورة واضحة : ذلك أن الدية ـ في حقيقتها ـ تعويض يدفعه الجاني إلى المجني عليه أو أوليائه مقابل ما نتج عن إعتدائه من ضرر . وليس أدل على صحة ذلك من جواز الاتفاق على الدية خارج مجلس القضاء ، وعلى مبلغ من المــال أكبر من المبلغ المقرر أصلا دية للنفس أو للجرح .

أما فيما يتعلق **بحق** المجني عليه ـ أو أوليائه ـ في **العفو عن القصاص بغير مقابل** ـ دون طلب الدية ـ فإن الفعل هنا ـ الاعتداء على النفس أو الجسم ـ يبدو كأنه ذو طبيعة مدنية بحتة ، **إذ يقرر الرأي الغالب في الفقه الإسلامي أنه لا يجوز توقيع عقوبة ما على الجاني في هذه الحالة** ، غير أن مذهب **الإمام مالك** يجيز توقيع عقوبة تعزيرية على الجاني جزاء تعديه ، وليس ذلك في حالة العفو فقط ، بل في كل حالة امتنع فيها القصاص ، وعندنا أن هذا هو الرأي الجدير بالتأييد لاتفاقه مع طبيعة الاعتداء باعتباره جريمة توجب عقاب مرتكبها ، وباعتبار عفو المجنى عليه أو وليه عن الجاني لا ينصرف إلا إلى ما يعود نفعه إليه من التعويض (الدية) ، أما العقوبة فلا يؤثر العفو فيها (من حيث المبدأ) وإن أثر العفو في إبدالها من حيث نوعها ، فتوقع عقوبة تعزيرية بدلا من عقوبة القصاص .

ومن هنــا نستــطيع أن نقول : إن **أحكام القصاص والدية** في الفقه الجنائي الإسلامي أحكام **ذات طبيعة مزدوجة** ، تبدو في بعض أجزائها فكرة المسئولية الجنائية البحتة ، ويظهر القصاص كعقوبة واجبة جزاء لجريمة مرتكبة . وتبدو في بعضها الآخر فكرة المسئولية المدنية بما تستوجب من تعويض المضرور عن الضرر الذي ألحقه به خطأ الغــير أو فعله الضــار . وليس صحيحــاً ـ في نظـرنا ـ الرأي الذي يذهب إلى اعتبار الدية عقــوبــة في كل حالة ـ بالإضافة إلى كونها تعويضاً للمجني عليه ـ تأسيساً على تحديدها بنصوص الشريعة ، لأن من المتفق عليه أن المجني عليه أو أولياءه يمكنهم التصالح مع الجــاني بغـير تقاض ، ولو بعد رفع الدعوى ، على أكثر من الدية أو أقل منها ـ كما قدمنا ـ ولأن العقــوبــة المــالية ـ الغرامة أو المصادرة ـ تعود المصلحة في توقيعها إلى الدولة التي يؤول إليها المال المحكوم به على سبيل الغرامة أو المصادرة وذلك غير قائم في خصوص الدية .

* * *

٣/٢/٧ : التشريعات الحديثة وتعويض المجني عليهم في جرائم الأشخاص :

ومن الجدير بالذكر أن **بعض النظم الجنائية المعاصرة** قد أخذت نحو الاتجاه إلى **تقريـر تعـويض للمصابين في جرائم الأشخاص ، ولأسر المجني**

عليهم في جرائم القتـل . ويعـدّ هذا التـطور أحـدث ما قررتـه النظم الجنائية المعاصرة في شأن معالجة جرائم الاعتداء على الأشخاص [٧١] .

وقد أنشيء في إنجلترا مجلس لتعويض المجني عليهم في جرائم العنف منذ سنة ١٩٦١ م ، ويدفع المجلس تعويضات محددة إلى المجني عليهم في هذه الجرائم بناء على طلب يقدمه المجني عليه . والمجلس مكون من ثمانية من القانونيين ذوى الخبرة في تقدير التعويض . وتتولى الدولة دفع التعويضات التي يقررها المجلس . وقد أنشأت هذا المجلس وزارة الداخلية في إنجلترا في يونية ١٩٦١ م .

وفي سنة ١٩٦٤ م أصدرت **حكومة نيوزيلندة** قانوناً لتعويض المجني عليهم في جرائم العنف ، وصدرت قوانين مماثلة في عدد من **الولايات المتحدة الأمريكية** [٧٢] .

وهكذا فإن **ما بدا غريباً** من مسلك الشريعة الإسلامية لبعض الباحثين الغربيين **أصبح الآن هو مقصد المشرعين الغربيين** أنفسهم ، بل أصبح ـ بصورة فيها بعض الاختلاف ـ مقرراً في النظم الجنائية الغربية ذاتها ، **فهل يقولون إن هذه القوانين أصبحت تعالج جرائم الاعتداء على الأشخاص باعتبارها خطأ مدنياً** ؟ وهل يصح قول قائل عن عقوبات جرائم العنف إنها توقع في قضايا ذات طابع مدني بحت ، كما يقول كولسون عن عقوبة التعزير في حالة العفو عن القصاص ؟

وبهذا البيان الموجز كل الايجاز يتبين للقارىء أن **الاستاذ كولسون قد وقع في خطأ** حين قرر أن جريمة القتل تعدّ من قبيل الخطأ المدني ، وأنها تعالج في إطار القواعد المـدنيـة ، **وحـين قرر أيضـاً أن قواعـد القصاص قواعد ذات مضمون خلقي** ، فالمضمون القانوني واضح كل الوضوح فيما أوجزناه آنفاً .

* * *

٣/٧ : جريمة شرب الخمر وعقوبتها في القران والسنة :

حرم القرآن الخمر ـ كما قدمنا ـ تحريماً **قاطعا** . ولكن هذا التحريم لم ينزل دفعة واحدة ، وإنما ذكرت الخمر أول ما ذكرت في القرآن في سورة مكية مفرّقا بينها وبين الطيب من الرزق ، فقال الله تعالى : (**ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا ، إن في ذلك لآية لقوم يعقلون**) [سورة النحل : ٦٧] ، والسكر الخمر ، وفي النص إلماح إلى الفرق بين الخمر وبين الرزق الحسن وإلى أنها ليست رزقا حسنا . وفي ذلك توطئة لما نزل بعد هذه الآية من الآيات ، تدرجا في طريق التشريع حتى وصلت إلى النص القاطع فيه . فقد تلت هذه الآية ، آية سورة البقرة وفيها

يقول الله تعالى : (**يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما**) [سورة البقرة : ٢١٩] ، ثم أعقب هذه الآية قول الله تعالى : (**يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون**) [سورة النساء : ٤٣] فتأول قوم هاتين الآيتين ، وتركها بعضهم في حالة الصلاة ، وأقلع عنها آخرون لغلبة الضرر فيها على النفع . ولما هدأت نفوس القوم ، واطمأنت قلوبهم بالإيمان ، ومهد الطريق بهذه الآيات الثلاث للحكم الأخير ، حتى رُوي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول في دعائه : « اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا » . نزل قول الله تعالى : (**فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون**) [سورة المائدة : ٩٠-٩١] فكان جواب الصحابة رضي الله عنهم : **انتهينا يا رب ، انتهينا يا رب . وكان أحدهم تبلغه الآية وقد شرب نصف كأس بيده فيريق النصف الآخر امتثالا لأمر الله عز وجل .**

فهذه هي الآيات الأربع في القرآن الكريم ، عن شرب الخمر ، وواضح من نصوصها أنها ليس فيها أية إشارة ـ فضلا عن تقرير أوتقدير للعقوبة الدنيوية ـ على شرب الخمر .

وقد تظاهرت على التحريم ، مع هذه الآيات القرآنية ، أحاديث نبوية شريفة ، وفي بعض هذه الأحاديث جاء ذكر توقيع رسول الله صلى الله عليه وسلم عقوبة على شارب الخمر ، وجاء في بعضها الآخر أمره بهذه العقوبة .

فيروي البخاري وأحمد وأبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتي برجل قد شرب الخمر . فقال اضربوه . قال أبو هريرة : فمنا الضارب بيده ، والضارب بنعله ، والضارب بثوبه ، فلما انصرف **قال بعض القوم أخزاك الله . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقولوا هكذا ، لا تعينوا عليه الشيطان** (٧٣) **، فالرسول صلى الله عليه وسلم هنا ينهى عن لوم شارب الخمر بعد توقيع العقوبة عليه وعن الدعاء عليه بالخزي لئلا يشعر باحتقار المجتمع المسلم له فيتمادى من ثم ـ باغواء الشيطان ـ في عصيان الله ورسوله .**

وفي رواية أخرى صحيحة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه بعد أن ضربوا شارب الخمر (بكّتوه) . ويبدو ـ والله أعلم ـ أن هذه الحادثة غير الحادثة الأولى ، وأن اختلاف الحكم جاء نتيجة اختلاف أحوال الجناة ، وما يُحتاج إلى ردع كل جان به من أنواع العقاب . وفي حديث آخر عن أبي داود أن رسول الله حثا في وجه شارب الخمر ـ بعد ضربه ـ التراب (٧٤) .

وحثو التراب ـ على سبيل العقوبة ـ إنما جاء في هذه الحالة ـ فيما يبدو ـ من باب اختلاف العقوبة باختلاف أحوال الجناة . وكذلك سار الحال في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم . يأمر بضرب شارب الخمر . فيضرب بما حضر من نعال ، وثياب ، وجريد ، وبأيدي الحاضرين . وطورا يحثو في وجه شارب الخمر التراب ، وطورا يأمر بتبكيته .

ومن هذه النصوص يثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه هو **أول من عاقب على شرب الخمر** ، وأن اعتبار هذا الفعل جريمة لم يكن تطورا قد حدث في عصر متأخر كما يعتقد الأستاذ كولسون .

ونضيف إلى ذلك هنا ، أنه في كل الأمور التي نص القرآن على تحريمها يجوز فرض عقوبة تعزيرية وتوقيعها متى رأت السلطات المختصة في الدولة ملاءمة فرض مثل هذه العقوبة . ولا يقال إن في هذا مخالفة للتشريع الإسلامي الذي نص مصدره الأول ـ القرآن ـ على التحريم فقط .ذلك أن **الفارق المعروف في النظم القانونية الوضعية بين التجريم والتحريم غير معروف في الشريعة الإسلامية** . فالتحريم في القوانين الوضعية أمر ديني أو هو حكم ديني ، لا علاقة له بالتكييف القانوني للفعل ومدى اعتباره جريمة أو فعلا مباحا . وحين يتفق حكم الدين وحكم القانون ، أي حين يجرّم القانون فعلا حرّمه الدين ، فإن العقاب عليه ، والأمر بالكف عنه لا يأتيان نتيجة لحكم الدين فيه . وإنما ينفذان باعتبارهما حكم القانون . وقد يكون هذا الاتفاق من قبيل التوافق الذي تولده المصادفة البحتة . وقد يكون ـ في بعض الحالات ـ نتيجة تأثر القانون بالدين واستمداده بعض أحكامه من مصدر ديني .

أما في ظل الشريعة الإسلامية ، فإن كل فعل أو ترك محرم يعتبر جريمة لمجرد هذا التحريم . فإن **اقترن** التحريم بتحديد عقوبة لهذا الفعل أو الترك المحرم ، فنحن بصدد جريمة من جرائم **الحدود** التي قدرها الشارع . وإن **أغفل** تحديد العقوبة على الفعل أو الترك المحرم ، فنحن بصدد جريمة من الجرائم **التعزيرية** التي تعرّف عقوباتها بأنها عقوبات غير مقدرة لكل معصية ليس فيها حد مقدر ولا كفارة ولا حق لمخلوق على نحو ما قدمنا في صدر هذه الدراسة .

وهكذا فقد جانب التوفيق الأستاذ كولسون فيما قرره بشأن شرب الخمر ، كما جانبه في شأن أحكام القتل والقصاص .

* * *

٤/٧ : طبيعة قواعد الإثبات الجنائي في النظام القانوني الإسلامي :

في الوقت الذي يقرر فيه الأستاذ كولسون ما نقلناه عنه آنفاً من أن الإثبات في المجال الجنائي كان يتم **بأي أسلوب يراه الحاكم** كفيلا بالكشف عن الجاني ، فإننا نجده يقرر **في موضع آخر** أن قواعد الإثبات في النظام القانوني بوجه عام قد **اتسمت بأنها تهدف إلى إثبات صحة الإدعاءات في صورها المختلفة بدرجة كبيرة من اليقين** (٧٣) .

وطرق الإثبات في النظام القانوني الإسلامي واحدة في المواد الجنائية وغير الجنائية أهمها **الشهادة والاقرار وعلم القاضي** (على خلاف فيه) **والقرائن** بأنواعها المختلفة .

والوسيلة المقررة لإثبات معظم الجرائم في الفقه الجنائي الإسلامي هي **شهادة شاهدين عدلين** . وفي جرائم الحدود تطبق هذه القاعدة في إثبات جرائم القذف والحرابة والسرقة ، ويشترط لإثبات **الزنا** بالشهادة أن يشهد عليه **أربعة رجال عدول** ، ويشترط ثبوت جرائم التعزير الخطيرة **بشهادة رجلين** كذلك . وبشهادة رجلين عدلين يثبت حق القصاص في النفس (جريمة القتل) وفيما دون النفس (جريمة الجرح أو الضرب) . هذا هو الموقف الفقهي بوجه عام .

وقد اهتم الفقهاء في شأن **الشهادة بالبحث في شروطها ونصابها وتحملها وأدائها ، ومتى تقبل ، ومتى ترد** . على أن أهم البحوث المتعلقة بالشهادة ـ في نظرنا ـ هو بحث **اشتراط العدالة** في الشهود . إذ لا يقبل في النظام القضائي الإسلامي إلا شهادة (العدل) . وتردّ شهادة من لم يثبت له هذا الوصف ، أو من ثبت له خلافه .

والأصل في اشتراط العدالة في الشهود هو قول الله تعالى : (**وأشهدوا ذوي عدل منكم**) [سورة الطلاق : ٢] . وقوله عز وجل : (**يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم**) [سورة المائدة : ١٠٦] .

ويعدّ المسلم عدلا ـ عند الأحناف والمالكية والشافعية ـ إذا عرف عنه **إتيان المأمورات واجتناب المنهيات** ، ويضيف الحنابلة وبعض الشافعية إلى ذلك ما يسمونه « **استعمال المروءة** » وهو تجنب كل سلوك يخل باحترام الإنسان ووقاره وتقدير الناس له . ونازع في هذا الشرط جمهور الفقهاء ورده بشدته المعروفة ابن حزم في المحلى (٧٤) .

وإن القرآن الكريم كما اشترط العدالة في الشهود ، وصفهم في آية أخرى بأنهم المرضيون لدى المؤمنين دون أن يشترط فيهم العدالة . وذلك في قوله تعالى : (**فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء**) [سورة البقرة : ٢٨٢] ، **والجمع بين الآيات يقتضي أن نقول : إن الشاهد العدل هو من ارتضيت شهادته وفق الأعراف والعادات السائدة في المكان والزمان الذي تتم فيه الشهادة .**

ولا شك أن هناك أموراً أساسية لا يقبلها المجتمع المسلم ، ولا يرتضي شهادة من يفعلها أيا ما كانت ظروف الواقع والزمان والمكان وهناك من الشروط التي اشترطها الفقهاء لثبوت عدالة الشاهد ما قد يختلف النظر إليه باختلاف الزمان والمكان أو العرف السائد فيهما ولعل قول الله تعالى : (**ممن ترضون من الشهداء**) يشير إلى هذه المعاني . فالفقهاء ـ في بعض المذاهب ـ مثلا يشترطون لقبول الشهادة **ألا يكون الشاهد ممن يأكل في الطريق العام ، ولا ممن يسير عارى الرأس** ، ومثل ذلك مما تختلف فيه عادات الناس وأعرافهم، ومن ثم تحكم فيه قاعدة «الرضا بالشهادة». ويمكننا لذلك أن نقول : إنه فيما عدا ماورد فيه نص خاص بردّ الشهادة **فإن العدل من المسلمين هو من قبل جمهور المسلمين في مجتمعه شهادته .**

وإذا شهد لدى القاضى بإثبات شيء أونفيه شاهدان عدلان كان على القاضى ـ بحسب الأصل ـ أن يحكم بما شهدا به . وسواء في ذلك أن يكون المشهود عليه عقوبة وجبت لارتكاب جريمة من جرائم الحدود أو التعزير أو القصاص ، يكون حقاً ثبت لشخص من الأشخاص . اللّهم إلا أن يكون المشهود عليه هوجريمة الزنا ، فعندئذ لا يثبت الفعل المجرّم ـ وفق الرأي السائد ـ **إلا بشهادة أربعة شهود عدول** . وذلك تضييقاً من الشارع سبحانه لنطاق إثبات هذه الجريمة ومبالغة في الاحتياط في هذا الإثبات للأسباب المبينة في موضعها من كتب الفقه وكتب أحكام القضاء .

وليس هنا موضع تفصيل باقي أحكام الشهادة وأحكام الاقرار وأحكام القضاء بناء على علم القاضى والحكم بالقرائن ، فإن ذلك يخرج بنا من نطاق البحث ، ولكن **الناظر المحقق في مواضع هذه البحوث من كتب الفقه الإسلامي يتبين بيقين أن القاضي أو الحاكم ليس مطلق اليد في اختيار وسيلة الإثبات التي يريد** ، وإنما عليه أن يتثبت من نسبة الجريمة إلى المتهم بارتكابها **بالطرق المشروعة لهذا التثبت** ، ولا يجوز له أن يقضي بالإدانة ما لم تثبت نسبة الجريمة إلى المتهم ، ولا يجوز له متى ثبتت هذه النسبة أن يقضى بالبراءة ، فقواعد الإثبات الجنائي الإسلامية كما ترمي إلى إثبات براءة البريء ترمي في الوقت نفسه إلى إثبات إدانة المجرم ، ولا فرق بين الموقفين إذ المطلوب فيهما هو الحق الذي تثبته الأدلة لا سواه . وإذ **البينة (وهو المصطلح**

الفقهي لدليل الإثبات) اسم لما يبيّن الحق ويظهره ، فإذا تبيّن الحق وظهر للقاضي لم يكن له إلا أن يقضى به .

وهكذا لا نستطيع أن نقبل مقولة الأستاذ كولسون إن الحاكم يتخذ في المواد الجنائية أية طريقة يراها من طرق الإثبات ، فالصحيح شرعاً أنه يقضي بما تثبته البينات التي أجازها الشرع ، لا بما يشاء هو أن يقضي به .

* * *

١/٥/٧ : قاعدة وجوب النص على الجرائم والعقوبات في النظام الجنائي الاسلامي :

أولاهما قضية مدى التزام النظام الجنائي الإسلامي بقاعدة أنه لاجريمة ولا عقوبة بغير نص، وثانيتهما قضية مدى حرية السلطة المختصة في الدولة في إنشاء الجرائم التعزيرية وتحديد العقوبة المناسبة لها .

ونناقش فيما يلي كل واحدة من هاتين القضيتين :

* * *

١/٥/٧ : قاعدة وجوب النص على الجرائم والعقوبات في النظام الجنائي الإسلامي :

ليس في نصوص القرآن أو السنة نص واضح الدلالة على العمل بهذه القاعدة في مجال التشريع الجنائي . وبعبارة أخرى فإنه ليس هناك نص بعينه يفيد الأخذ بهذه القاعدة في التشريع الجنائي الإسلامي . ومع ذلك فإن استنتاج القاعدة من بعض نصوص القرآن والسنة ، ومن بعض القواعد الأصولية ، استنتاجا سائغا ، أمر غير عسير .

فأما آيات القرآن الكريم فمنها قوله تعالى : (**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**) [سورة الإسراء : ١٥] وقوله تعالى (**وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا**) [سورة القصص : ٥٩] وقوله تعالى : (**قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف**) [سورة الأنفال : ٣٨] وقوله تعالى بعد تحريم بعض صور السلوك (**الا ما قد سلف**) [سورة النساء : ٢٢ ـ ٢٣] ، وقوله تعالى : (**عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه**) [سورة المائدة : ٩٥] .

وأما أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي تقرر تطبيقات لهذه القاعدة

فمنها قوله في حجة الوداع (**ألا وإن دم الجاهلية موضوع وأول دم أبدأ به دم الحارث بن عبد المطلب وإن ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب**) وهذا الحديث النبوي ، مع الآيات القرآنية التي قدمنا بعضها تفيد بمجموعها أن الأصل في الشريعة الإسلامية هو أن استحقاق العقاب متوقف على سبق الانذار به . وأن من يرتكب فعلا ما أو يسلك سلوكا ما لا يعاقب على هذا الفعل أو السلوك إلا إذا كان قد سبقه نص تشريعي يوجب ذلك العقاب .

ومن هذه الآيات والأحاديث استخرج الفقهاء القاعدتين الأصوليتين اللتين تفيدان مضمون قاعدة (لا جريمة ولا عقوبة بغير نص) : **قاعدة** أنه لا تكليف قبل ورود الشرع . **وقاعدة** أن الأصل في الأشياء الاباحة وتطبيق هاتين القاعدتين في مجال الفقه الجنائي يعني حظر العقاب على صور السلوك التى لم يرد نص بتجريمها . وقصر العقاب على صور السلوك المجرّمة على حالات ارتكابها التي تقع بعد ورود النص القاضي بالتجريم .

ولا شك في أن جرائم الحدود والقصاص قد تقررت كلها في التشريع الجنائي بنصوص خاصة بكل جريمة ، ومحددة للعقاب عليها في القرآن والسنة .

أما جرائم التعزير (وهي المعاصى التي لا حد فيها ولا كفارة) فإن الأصل فيها أن ينص على الجريمة دون العقوبة ، التي يترك أمرها للسلطة المختصة في الدولة تفرضها إن كانت هي السلطة التشريعية ، وتوقعها إن كانت السلطة القضائية ، في إطار العقوبات المسموح بتوقيعها في الشريعة الإسلامية .

ومن هنا يتبين أن تطبيق قاعدة لا جريمة ولا عقوبة بغير نص يتم في الفقه الجنائي الإسلامي **في أحد إطارين** : إطار ثابت في جرائم الحدود والقصاص ، حيث يأتي النص محدداً للفعل المجرّم وللعقوبة المقررة له . وإطار مرن في جرائم التعزير حيث تبين النصوص الأفعال التي تعتبر – أو يمكن أن تعتبر – جرائم تعزيرية وتترك تحديد العقاب فيها للسلطة المختصة بذلك في الدولة الإسلامية تراعى في تقريره وتوقيعه ظروف الزمان والمكان وشخص الجاني .

وإذا صح ذلك كله – وهو صحيح – فإنه يتبين مدى مجانبة الصواب في الرأي القائل : إن قاعدة لا جريمة ولا عقوبة بغير نص قاعدة لا تعرفها الشريعة الإسلامية ، وإن الحاكم حرّ في إطار التعزير في إنشاء الجرائم والعقوبات ، وذلك ما نزيده تفصيلا الفقرة التالية .

* * *

٣/٥/٧ : سلطة التجريم في ظل نظام التعزير :

عَرَّفنا فيما سبق نظام التعزير بأنه نظام عقابي يوفر عقاباً لكل معصية لا حد فيها ولا كفارة . سواء أكانت هذه المعصية اعتداء على حق لله تعالى ـ أي من الحقوق العامة ـ أم اعتداء على حق لأحد الأفراد . وبعض هذه المعاصي منصوص عليها في القرآن والسنة ، وعلى الرغم من أن هذه المعاصى المنصوص عليها غير مجموعة ـ وما كان لها أن تجمع ـ في مكان واحد من كتاب الله أو سنة نبيه فإن استقراءها وحصرها من نصوص آيات الأحكام وأحاديثها أمر غير عسير .

غير أنه حتى لو **استقرئت** هذه المعاصي **وجمعت** ، ودونت في نصوص محددة ، كما طالب بعض الباحثين ، **فإن ذلك غير كاف** في حصر جميع الأفعال التي تعتبر معاصي لتعارضها مع مصلحة الجماعة أو لتضمنها اعتداء على مصلحة الأفراد ، **خاصة وهذه المصالح متغيرة** بتغير الزمان والمكان ، ومن المقرر في أصول الفقه وجوب تغيير الأحكام التي تبنى على مصالح معينة كلما تغيرت هذه المصالح .

والمصالح الأساسية التي تقررها الشريعة الإسلامية ، والتي لأجلها أنزلت الأحكام أصلا ، متعلقة بالأمور الخمسة الآتية :

حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال . ويعتبر ذلك هو الهدف النهائي للأحكام الشرعية كافة ، لذلك كان ـ برغم عدم ورود نص صريح مقرر له ـ محل اتفاق الفقهاء على اختلاف مدارسهم الفقهية والفكرية .

والتكليف الأساسي الذي تدور حوله واجبات الحاكم المسلم، والجماعة المسلمة ، والفرد المسلم ، هو حفظ هذه الأمور الخمسة ، **ولذلك قرر الفقهاء لمن ولي أمر المسلمين سلطة العقاب على أي اعتداء على واحد أو أكثر منها** ، بهدف توفير الحماية الكاملة لها . وقد يكون العقاب محدداً ، لفعل معيّن ، كما في حالات الجرائم التي تعرف بجرائم الحدود والقصاص فيقتصر دور الحاكم ، أو السلطة المختصة ، على **توقيع** العقاب . وقد يكون ثمة نص على تحريم الفعل دون تحديد عقوبة له ـ كما في جرائم التعزير التي هي معاصي لا حد فيها ولا كفارة ـ فيكون دور السلطة المختصة في العقاب عليها مقصوراً على تحديد العقاب وتوقيعه . وقد يكون ـ أخيراً لأفعال ضاراً بمصلحة الجماعة في صورة تعارضه مع حفظ أحد الأمور الخمسة المذكورة آنفاً ، فيقتضى ذلك من أولي الأمر تحديد الفعل المعاقب عليه ـ أي تجريمه ـ ثم تحديد عقوبته وتحديد اجراءات إنزال العقاب على فاعله ، والعقاب يحدد على أساس مبدأ الملاءمة بين الجريمة والعقوبة ، **وعلى الحاكم ـ أي القاضي ـ أو السلطة المختصة في الدولة أن تجتهد ـ**

إجـرائيـا ومـوضوعيا ـ في تحري ما هو أصلح للمسلمين ، و إلا كان التصرف بغير ذلك ـ كما يقول القرافي ـ فسوقاً ومخالفاً للاجماع [٧٥] .

ويجمـع هذه الواجبات كلها أمر الله تعالى للمؤمنين : (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ووصفه إياهم (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر) . وهذا الأمر والوصف في عمـومه وشموله يوجب على السلطات في الجماعة المسلمة توجيه جهودها لتنفيذه . فليس الأمر أمر اجتهاد فحسب ، بل هو تنفيذ لأمر صريح في القرآن الكريم لا تبقى بغـيره للأمة المسلمة صفتها هذه ، ولا يستحق ـ إن أهمله ـ حاكم مسلم مكان الولاية على المسلمين ، وتحت هذه القاعدة العامة ، تدخل أفعال الناس وتصرفاتهم ، فتصنف بحسبها ويقرر للمسيء عقابه وللمحسن ثوابه . والحاكم ـ أو سلطة الدولة ـ هي التي تقرر ـ في تشريعاتها ـ ما يباح أو ما لايباح تطبيقاً لهذه القاعدة ، خارج نطاق النصوص المحددة لذلك في القرآن والسنة . وحين يقرر الحاكم عقوبة على فعل معين ، أي حين يمنـع من إتيان أمر فيأتيه بعض الناس فيعاقبون ، فإنهم حينئذ يعاقبون باعتبارهم (جناة) أو (عصاة) . ولا يصح في حقهم القول بأن الحاكم « حر تماماً » في عقابهم .

وقـد يبـدو أن ثمـة تعـارضـاً بين هذه السلطـة التشريعية ـ التي يعطاها الحاكم أو سلطات الدولة المختصة ـ وبين القاعدة الإسلامية التي تقرر أن سلطة التحريم والإباحة من السلطات التي ترجع إلى الله سبحانه وتعالى وحده . وهذا غير صحيـح . ذلـك أنـه لا القـرآن ولا السنـة تضمنا ـ وليس متصورا فيهما أن يتضمنا ـ تشريعات تفصيلية تنظم كل نواحي الحياة الإنسانية في كل العصور والظروف .

وإنما اقتصرت التشريعات القرآنية ، وتلك الواردة في السنة على التنظيم التفصيلي لمسـائـل قليلة لا يتغير حكمها بتغير الظروف والأزمنة ، وجاءت فيما عدا هذه الأحكـام المحدودة بقواعد عامة ، وأصول كلية تبنى عليها الأحكام التفصيلية المـلائمـة للأحـوال والأزمـان التي تعيش فيهـا الجماعات المسلمة . ولم يكن بد ـ والحال كذلك ـ من إعطاء المسلمين حق تقرير ما يشاءون خارج نطاق النصوص الواردة في القـرآن والسنـة بمـا يحفظ لهم مصالحهم في جوانبها المختلفة ، وبما لا يتعارض مع نصوص الشريعة العامة وقواعدها الكلية . وهذه التشريعات تكون في واقـع الأمر مؤسسة على النصوص التي توجب على الجماعة تحقيق المعروف وكفّ المنكر ، والنصوص التي تقرر حق الاجتهاد .

وقد عرف الفقهاء هذا الحق للأمة ـ أو السلطة المختصة في الدولة ـ تحت عنوان « **السياسة الشرعية** » وفيها يقول **ابن قيم الجوزية** السياسة نوعان : سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها . وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر ، فهي من الشريعة . علمها من علمها، وجهلها من جهلها». ويقول نقلا عن ابن عقيل ـ أحد أعلام الحنابلة ـ إن العمل بالسياسة الشرعية هو الحزم، ولايخلو منه إمام، فقال شافعي : « لا سياسة إلا ما وافق الشرع » . فقال ابن عقيل : « السياسة ما كان فعلا يكون الناس معه **أقرب** إلى الصلاح ، وأبعد عن الفساد . وإن لم **يضعه** الرسول ولا نزل به وحي . فإن أردت بقولك (إلا ما وافق الشرع) أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح . **وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع : فغلط وتغليط للصحابة** » ويعقب ابن قيم الجوزية على كلام ابن عقيل فيقول : « **وهذا موضع مزلة أقدام ، ومضلة أفهام وهو مقام ضنك ومعترك صعب . فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود . وضيعوا الحقوق . وجرءوا أهل الفجور على الفساد . وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد فلما رأى ولاة الأمور ذلك ، وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلا ، وفساداً عريضاً ، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه ، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك** » .

« **وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة ، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله . وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه . فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض ، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان : فثم شرع الله ودينه** » [٧٦] .

وليس من معنى لهذه (السياسة الشرعية) التي أفاض في بيان جوازها ابن قيم الجوزية ـ وأقره على رأيه فقهاء المذاهب الأخرى ـ **إلا جواز إصدار التشريعات اللازمة لتحقيق مصالح الأمة** فيما لم يأت به نص كتاب ولا سنة . فإذا كانت هذه التشريعات في المجال الجنائي ـ تجريماً لأفعال وعقاباً عليها ـ فإنها تدخل في نطاق التعزير ، وتقرر على أساس مبادئه وقواعده العامة التي أرساها القرآن الكريم والسنة الصحيحة .

* * *

هذا **وإن نظام التعزير كما يعرضه الفقه الجنائي الإسلامي ، هو أقوى الأدلة على مرونة أحكام هذا الفقه في الناحية الجنائية ، وعلى قدرتها**

على استيعاب مصالح الناس المتجددة ، وأوضاعهم الاجتماعية المتطورة . فبغير هذا النظام كانت أحكام الفقه الجنائي ستغدو بلا ريب قاصرة عن تحقيق المصالح الاجتماعية التي ترمي إليها السياسة الجنائية في هذا الفقه . وبعبارة أخرى فإن النصوص الواردة في القرآن والسنة تعاقب على عدد محدود جداً من الجرائم ، ومن غير المعقول أن يقوم نظام جنائي لا يتضمن إلا نصوصاً خاصة ببضع جرائم فحسب ويظن له النجاح ، بل يطلب له الاستمرار والخلود ، خصوصاً إذا عرفنا أنه من غير المعقول أن يوضع نظام جنائي ـ أو على العموم أي نظام متعلق بالحياة الاجتماعية في أي جانب من جوانبها ـ ويكون هذا النظام شاملا للتفصيلات الدقيقة ، ثم يتوقع منه ـ أوله ـ أن يبقى أبدا معمولا به ، ومطبقاً مهما اختلفت الأماكن أو الأزمان .

وقد عبر عن هذه الفكرة أحد كبار القضاة في إنجلترا فقال : « إن أحداً لا يمكنه أن يعلم مسبقاً كل الوسائل التي سوف يبتكرها الشر المغروس في الإنسان للإخلال بنظام المجتمع » [٧٧] . فلم يكن من سبيل أفضل من إقامة نظام عقابي ترسي قواعده العامة وأصوله نصوص القرآن والسنة ، وتترك تفصيلاته ودقائقه ـ إلا في مواضع قليلة جداً ـ لتصاغ وفق متطلبات الحياة في كل عصر من العصور . وقد سلكت هذا السبيل الشريعة الإسلامية حين نصت على جرائم القصاص والحدود فحسب، وتركت كل ما عداها لنظام التعازير بما يوفره من مرونة ويسر واستجابة للمتغيرات الاجتماعية، والاقتصادية . فأعطت الحاكم، أوالسلطة المختصة في الدولة، حق إصدار التشريعات اللازمة لمحاربة السلوك الضار اجتماعياً ، وأوجبت في الوقت نفسه على الأفراد طاعة الحكام فيما يرونه من إجراءات أو تشريعات محققاً لمصالح المجتمع أو أفراده (**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** » [سورة النساء : ٥٩] [٧٨] .

وإذ انتهينا بذلك من التعليق على آراء الأستاذ كولسون الخاصة بالنظام الجنائي الإسلامي ، وبينا مدى بعد هذه الآراء عن حقائق هذا النظام ، فإننا ننتقل إلى **مسألة أخيرة** أثارها في كتابه الآخر : ,Conflicts and Tensions in Islamic Jurispundence **تلك هي الخاصة بمدى استمرار العمل بالنظم الجنائية الإسلامية** ، وصلاحيتها للتطبيق في ظروف التطور الحالية للمجتمعات الإسلامية ، وقد أشار إلى هذا الأمر إشارة عابرة في كتابه عن تاريخ التشريع الإسلامي [٧٩] .

ولست أريد أن أدخل في تفاصيل الرد على هذه المسألة ، **ولكنني ألفت القارىء إلى أن تطبيق النظام الجنائي الإسلامي قد عاد إلى كثير من البلاد الإسلامية بأسرع مما كان يتصور أكثرالناس تفاؤلا** . فبالإضافة إلى المملكة العربية السعودية

التي لم ينقطع فيها تطبيق المذهب الحنبلي باعتباره القانون المعمول به في المجالات كافة منذ نشأة الدولة السعودية حتى الآن، **تضم قائمة الدول التي تطبق النظام الجنائي الإسلامي كلياً أو جزئياً الآن كلا من : ليبيا والسودان وباكستان وإيران والامارات العربية المتحدة** ، ففي كل هذه البلاد يطبق جانب أو أكثر من جوانب النظام الجنائي الإسلامي ، **وفي كل من مصر والكويت دراسات جادة لمشروعات قوانين أعدّت بالفعل لتطبيق التشريع الجنائي الإسلامي** في إطار عودة تزداد المطالبة بها يوماً بعد يوم ، إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بوجه عام . ولعل هذا الواقع الجديد الذي يعيشه العالم الإسلامي ، يدعو الأستاذ كولسون وغيره من الباحثين في النظام القانوني الإسلامي إلى إعادة النظر في آرائهم حول مدى إحساس المسلمين ـ في ظل التطور الذي تشهده مجتمعاتهم ـ بصلاحية التشريع الإسلامي للتطبيق .

وبذلك نأتي إلى ختام دراستنا لمنهج الأستاذ كولسون في بحوثه الخاصة بالنظام القانوني الإسلامي ، راجين أن تكون هذه الدراسة مفيدة **لطلاب الحق ولطلاب العلم ، ونافعة للمهتمين بجهود الاستشراق والمستشرقين** .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ،،،

وكتبه :

محمد سليم العــوّا

الإحـالات والتعليقــات

١ ـ يبدو ذلك واضحاً في مؤلفات كل من : أندرسون ، وشاخت ، وجولدزيهر .

٢ ـ انـظر مقدمة الدكتور محمد أحمد سراج للترجمة الجيدة التي نشرها لكتاب كولسون ، وخاتمة الكتاب لكولسون نفسه . ونود أن نقرر هنا أننا **أفدنا إفادة كبـيرة من ترجمــة الدكتـور سراج التي راجعها صديقنا الدكتور حسن الشافعي** ، وإلى هذه النشرة العربية إحالتنا في هذا البحث إلى مؤلف كولسون في تاريخ التشريع الإسلامي ، ما لم نذكر صراحة غير ذلك .

٣ ـ يبيّن إدوارد سعيد في كتابه Orientalism هذه الدوافع والاتجاهات وغيرها ، والواقع أن هذا الكتاب قد احتل منذ صدوره مكانة المرجع الذي لا غنى عنه في دراسة الاستشراق ، **ويجب التنبه إلى أن الترجمة العربية له لا تغنى بحال عن الاطلاع على الأصل الإنجليزى** .

٤ ـ صفحــة (١) من كتـابـه Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, Chicago, 1969 وسوف نشير إلى هذا الكتاب بعد ذلك باسم « التعارض » اختصاراً لعنوانه الـذي ترجمتـه « التعارض والتضاد في الفقه الإسلامي » كما سنشير إلى كتابه « في تاريخ التشريع الإسلامي » باسم « التاريخ » اختصاراً أيضاً ، وننبه هنا إلى أن كل ما بين قوســين كبـيرين (   ) في المتن هو إضــافـة منـا لتـوضيح المعنى ، أو لأنهـا لازمـة لسيـاق الكـلام كمـا في حالتي الثنـاء على الله عزوجل والصلاة على رسوله . أو لتحديد الآيات القرآنية متبوعة بالسورة ورقم الآية .

٥ ـ انظـر صفحـة (١٠) من مقـدمـة الـدكتـور سراج لتـرجمتـه لكتـاب كولســون « التاريخ » ، أما النهج الآخر فهو الذي يدافع عنه شاخت في مقاله :
Moderism and Traditionalism in A History of Islamic Law, Middle East Studies, Vol.4, June 1965

٦ ـ مقـدمـة ترجمـة « التـاريخ » الموضع السابق ، ونلاحظ أن السنوات العشرين التي مضت منذ صدور الطبعة الأولى للكتاب حتى الآن قد شهدت انتاجاً غزيراً وتطوراً متصلا في الدراسات التخصصية في المجالات كافة .

٧ ـ انظر تعقيب A. Laysh على كتاب « التاريخ » في : Asian and African Studies, Vol.8. No. 1-1972 وانظر الفصل المعنون Neo-Ijtihad في كتاب كولسون « التاريخ » .

٨ ـ صفحة (٢٣) من « التاريخ » ثم بوضوح أكثر في صفحة (١٦٧ـ١٦٩) .

٩ ـ انظر الفصل الرابع من « التاريخ » وعلى وجه الخصوص الصفحات (٦٣ ـ ٦٧) .

١٠ ـ انظر مقدمة كتابنا : في أصول النظام الجنائي الإسلامي طبعة ١٩٧٩ م ، القاهرة (دار المعارف بمصر) .

١١ ـ نعني بغيرها : **اليمن التي كان التشريع الإسلامي قانونها إلى أن قامت فيها الثورة العسكرية سنة ١٩٦٢ م ، وأفغانستان التي كان قانونها هو أحكام المذهب الحنفي حتى الإنقلاب الشيوعي والغزو الروسي لها سنة ١٩٨٠ م ، وإيران التي تطبق منذ انتصار الثورة فيها المذهب الجعفرى** ، وهناك كذلك ليبيا والسودان والامارات العربية المتحدة وباكستان ، وثمة محاولات في مصر والكويت لتطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً كاملا .

١٢ ـ انظر لاستيفاء هذا الموضوع : **الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية لأستاذنا العلامة الشيخ محمد مصطفى شلبي** ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٨٢ م .

١٣ ـ صفحة (٧٦) من « التاريخ » .

١٤ ـ مقدمة كتابه « التعارض » .

١٥ ـ صفحة (٣٨ ـ ٣٩) من « التاريخ » .

١٦ ـ صفحة (٤) من« التعارض » .

١٧ ـ « التاريخ » الموضع السابق .

١٨ ـ « التاريخ » صفحة (٤٣) .

١٩ ـ « التاريخ » صفحة (٥٦) .

٢٠ ـ « التعارض » صفحة (٥) .

٢١ ـ « التاريخ » صفحة (٢١) .

٢٢ ـ « التاريخ » صفحة (٥١) . ويعنينا قبل أن نمضى في مناقشة المؤلف أن نحيل القارىء إلى كتابَيْ « **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي** » ، و« **أصول الفقه الإسلامي** » **لأستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي** للاحاطة بدور القرآن الكريم في التشريع وأسلوب بيانه الأحكام .

٢٣ ـ « التاريخ » صفحة (٣٩ ـ ٤٤) .

٢٤ ـ شلبي ، أصول الفقه الإسلامي ، بيروت ١٩٧٤ م ، صفحة (٩٥ـ ١٠٢) .

٢٥ ـ المصدر السابق ، صفحة (١٠٣) .

٢٦ ـ المصدر السابق .

٢٧ ـ شلبي ، المدخل ط بيروت ١٩٨١ م ، صفحة (٨٤) .

٢٨ ـ انظر نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكاني ، الجزء السادس صفحة (١٢٧) وما بعدها والحديث متفق عليه ، انظر البخارى مع فتح الباري الجزء السابع صفحة (١١) ، ومسلم مع النووى الجزء الرابع صفحة (١٣٥) .

٢٩ ـ شلبي ، أصول الفقه ، صفحة (١١٤ ـ ١١٦) ، وانظر مؤلف صديقنا العالم الجليل الدكتور محمد الصباغ ، الحديث النبوي ، الطبعة الرابعة ، المكتب الإسلامي ببيروت ١٩٨٢ م ، صفحة (١٩ ـ ٢٧) .

٣٠ ـ الإمام الشافعي ، الرسالة ، طبعة أحمد شاكر ، ص٩١ ومابعدها، والنقل هنا بإختصار .

٣١ ـ شلبي ، أصول الفقه ، صفحة (٩٩) ، وفي هذا المصدر تفصيل ما أجملنا هنا .

٣٢ ـ « التاريخ » صفحة (٣٩) .

٣٣ ـ « التاريخ » صفحة (٤٠) .

٣٤ ـ « التاريخ » صفحة (٤٢) .

٣٥ ـ السرخسي ، المبسوط ، الجزء التاسع ، صفحة (٣٦) ، وانظر لمزيد تفصيل كتابنا في أصول النظام الجنائي الإسلامي ، صفحة (٢٤٣) وما بعدها .

٣٦ ـ في أصول النظام الجنائي ، صفحة (٢٧٠) وما بعدها .

٣٧ ـ المصدر السابق صفحة (١٢٦ ـ ١٤٠) ، وقد فصلنا القول في جريمة شرب الخمر في الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٩٨٣ م .

٣٨ ـ المصدر السابق ، صفحة (٢٧١ ـ ٢٧٢) . وانظر كذلك لنا :

Punishment in Islamic Law, Indianapolis, 1982,P.112-113.

٣٩ ـ « التاريخ » صفحة (٦١) .

٤٠ ـ « التاريخ » صفحة (٦٢ ـ ٦٣) وتلاحظ هنا عبارة (مبادىء القرآن الأخلاقية) **وقد بينا مأخذنا على هذه العبارة فيما سبق** .

٤١ ـ « التاريخ » صفحة (٩٤) .

٤٢ ـ « التاريخ » صفحة (٩٦) .

٤٣ ـ « التاريخ » صفحة (٩٩ ـ ١٠٠) .

٤٤ ـ « التاريخ » صفحة (١٠٠ ـ ١٠١) .

٤٥ ـ « التاريخ » صفحة (١٢٤ ـ ١٢٥) .

٤٦ ـ شلبي ، أصول الفقه ، صفحة (١١٩) وما بعدها ، وانظر : الصباغ ، الحديث النبوي ، صفحة (٢٦ ـ ٢٧) .

٤٧ ـ « التاريخ » صفحة (١٣٨ ـ ١٣٩) ، ومن الضروري مراجعة كتاب الصديق الفاضل **الدكتور محمد مصطفى الأعظمي** : دراسات في الحديث النبوى وتاريخ تدوينه ، **فهو أوثق مرجع حتى الآن في هذا الموضوع** .

٤٨ ـ انظر رأي شاخت تفصيلا في كتابه .

The Origins of Muhammadan Jurisprudence.

٤٩ ـ انظر وصف هذا المنهج نقلا عن الأستاذ الدكتور أسد رستم في كتابه : مصطلح **التاريخ لدى** : **الصباغ** ، الحديث النبوى ، صفحة (١٨) . ومن المهم في هذا الموضوع الاطلاع على كتاب الدكتور محمد مصطفى الأعظمي : منهج النقد عند المحدثين وتحقيقه لكتاب التمييز للامام مسلم، ط الرياض، ١٤٠٢هـ .

٥٠ ـ « التاريخ » صفحة (١٣٨) .

٥١ ـ ونحيل القاريء إلى تعليقات الدكتور سراج وتعقيباته الكثيرة على كتاب كولسون « التاريخ » فيما يخص الاجماع والقياس والاجتهاد وفي شأن كثير من الأحكام الفقهية ، **وأكثر هذه التعليقات لا غنى عنه للباحث الذي ينظر في كلام كولسون** .

٥٢ ـ « التاريخ » صفحة (٢٤١) .

٥٣ ـ « التاريخ » صفحة (٤٠ ـ ٦٩) .

٥٤ ـ « التاريخ » صفحة (٥٢) .

٥٥ ـ « التاريخ » صفحة (٢٥٨ ـ ٢٦٠) .

٥٦ ـ من أهم هذه الكتب :

- **عبد القادر عودة** ، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي ، وقد طبع في جزئين أكثر من عشر طبعات .
- **محمد أبو زهرة** ، الجريمة ، والعقوبة ، وكلاهما مطبوع في القاهرة مرات متعددة .
- **أحمد محمد إبراهيم** ، القصاص في الشريعة الإسلامية ، رسالة دكتوراه ، القاهرة ١٩٤٤ ، ومما يؤسف له أن هذا الكتاب البالغ الأهمية أصبح الآن في عداد المخطوطات لندرة نسخه إذ لم يطبع بعد المرة الأولى على الرغم من أهميته .
- **عوض محمد عوض** ، دراسات في الفقه الجنائي الإسلامي ، الإسكندرية ، ١٩٨١ م .
- **محمد سليم العوّا** ، في أصول النظام الجنائي الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٧٩ م و١٩٨٣ م .

٥٧ ـ انظر في تفصيل ذلك كتابنا : **تفسير النصوص الجنائية** ، دار عكاظ ، الرياض ، ١٩٨٢ م .

٥٨ ـ في تفصيل ذلك وتأصيله ، ولمعرفة رأينا الخاص في جرائم البغي وشرب الخمر والردة ، راجع : **أصول النظام الجنائي** ، الباب الثاني صفحة (١١٧ ـ ٢١٦) .

٥٩ ـ « التاريخ » صفحة (٢٤١) .

٦٠ ـ الكاساني ، بدائع الصنائع ، الجزء السابع ، صفحة (٣٣ و ٥٦) ، والشاطبي ، الموافقات ، الجزء الثاني ، صفحة (٣١٩) .

٦١ ـ أصول النظام الجنائي ، صفحة (٧٦ و ٨٠ ـ ٨١) .

٦٢ ـ المصدر السابق صفحة (٢١٩) وما بعدها ، ومنه لخصنا علاجنا لهذه المسألة هنا .

٦٣ ـ رواه النسائي وابن ماجه والدارمي وأبو داود ، انظر مشكاة المصابيح ، الجزء الثاني ، صفحة (٢٦٨) (طبعة المكتب الإسلامي بدمشق بتحقيق المحدّث الأستاذ محمد ناصر الدين الألباني) .

٦٤ ـ المصدر السابق ، والموطأ بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، طبعة دار الشعب بالقاهرة ، صفحة (٥٣٠) .

٦٥ ـ الموطأ ، صفحة (٥٣٥) .

٦٦ ـ Anderson, J.N.D., Homicide in Islamic Law BSOAS, 1951, pp. 811-818, and His, Islamic Law in Africa, London, 1970, pp. 198-218.

٦٧ ـ تفسير القرطبي ، الجزء الثاني ، صفحة (٢٤٥ و ٢٥٦) . وانظر أيضا الشيخ شلتوت ، الإسلام عقيدة وشريعة ، القاهرة ١٩٦٤ ، صفحة (٣٨٥ ـ ٣٨٨) حيث يشير إلى أن هذا هو رأي الرازي والإمام محمد عبده .

٦٨ ـ ابن الجوزي ، زاد المسير في علم التفسير ، دمشق ١٩٦٥ م ، الجزء الخامس صفحة (٣٣) ، حيث نسب هذا القول إلى الزجاج .

٦٩ ـ محمود شلتوت ، المصدر السابق ، صفحة (٣٨٦) .

٧٠ ـ انظر : شلتوت ، الموضع السابق ، أحمد إبراهيم القصاص ، صفحة (٢١٥ ـ ٢١٨) عبد القادر عودة ، الجزء الثاني صفحة (١٥٥) ، أحمد الشرباصي ، القصاص في الفقه الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٥٤ م صفحة (١٣٤) وما بعدها ، سيد سابق ، فقه السنة ، الجزء العاشر صفحة (٦١ ـ ٦٣) (طبعة الكويت ١٩٦٨ م) .

٧١ ـ انظر رسالة قيمة في هذا الموضوع للدكتور يعقوب محمد حياتي ، قدمها إلى كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية لنيل درجة الدكتوراه في القانون ، ونشرت في الشارقة سنة ١٩٧٨ م .

٧٢ ـ Hall Williams, The English Penal system in Transition, London, 1970 p. 296.

٧٣ ـ « التاريخ » صفحة (١٢٦) (من الطبعة الثانية الإنجليزية ، ١٩٧١ م) .

٧٤ ـ أصول النظام الجنائي ، صفحة (٢٨٦) ، وما وبعدها لتفصيلات نظام الاثبات بوجه عام . وانظر في أن العَدْل هو المرضية شهادته في مجتمعه : منهج النقد عند المحدثين، ص٢٥ ـ ٢٦ .

٧٥ ـ القـرافي ، الفروق ، طبعة القاهرة ١٩٣٩ م ، الجزء الثالث ، صفحة (١٦ ـ ٢٠) والجزء الرابع ، صفحة (١٨٢) .

٧٦ ـ ابن قيم الجوزية ، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، صفحة (٥ و ١٣ ـ ٢٥) ، وقـارب : ابن فرحون ، التبصرة ، الجزء الثاني ، صفحة (١٠٤) ، وعلاء الدين الطرابلسي ، معين الحكام ، صفحة (١٦٤) .

٧٧ ـ Lord Simond, quoted in H.L.A Hart, Liberty and Morality, London, 1969, p. 9.

٧٨ ـ **إنّ جلّ التفصيلات التي ذكرناها في هذا البحث مما يتصل بالنظام الجنائي الإسـلامي مأخـوذة أصـلا من كتـابينـا « في أصـول النـظام الجنـائي الإسلامي » و "Punishment in Islamic Law" السابق الإشارة إليهما .**

ومن إقامة الشهادة لله أن أذكر أن كثيراً من هذه الآراء تضمنته رسالتنا للدكتوراه : The Therory of Punishment in Islamic Law, University of London, 1972, التي أعدت تحت إشراف الأستاذ كولسون نفسه ، وقد كان بالغ الإنصاف من نفسه ، فلم يطلب إلي تغيير حرف واحد في الرسالة ، ولم يعترض على رأي مما يخالف رأيه وينقض نظرياته ، وهذه مزية يجب أن تحسب له في ميزان العلم والاشتغال به وبخاصة إذا ما قيس بغيره من دارسي الإسلام وحضارته من المستشرقين وأضرابهم .

٧٩ ـ « التعارض » صفحة (٩١ و ١٠٠ و ١٠٣ ـ ١٠٤) ، و « التاريخ » صفحة (٢٩٨ ـ ٢٩٩) .

الفصل السادس

الفلسـفة

الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية
طبيعتها ومكوناتها الإيديولوجية والمنهجية

الدكتور محمد عابد الجابري
كلية الآداب - الرباط

الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الاسلامية
طبيعتها ومكوناتها الإيديولوجية والمنهجية

ربما كان من المفيد قبل تحليل الرؤية الاستشراقية للفلسفة في الإسلام، ونحن في الثمانينات من القرن العشرين، **التذكير بالمحاولات التي سبق أن قام بها أساتذة عرب في الموضوع**. وهذا ليس فقط من أجل الاعتراف بفضل السابقين، كما يقال وكما هو واجب دوماً، بل أيضاً **من أجل التعرف** على القضايا التي ركزوا عليها والحدود التي وقفوا عندها، وبالتالي إبراز **الجوانب التي سكتوا عنها**، إما لأنها لم تكن قد تبلورت بعد بصورة تثير حساسية المفكر العربي وردود فعله، **وإما لأن هذا الأخير كان هو نفسه واقعاً تحت تأثيرها يفكر بواسطتها أو داخل الاشكالية العامة التي أملتها**، هذا بالإضافة إلى التعرف من خلال ردودهم على بعض مظاهر الرؤية الاستشراقية ومكوناتها، والخارجية منها على الأقل. وهذا سيجنبنا إعادة القول فيما سبق فيه القول .

وبما أننا سنقتصر في هذا البحث على تحليل الرؤية الاستشراقية للفكر الفلسفي في الاسلام دون غيره من فروع الثقافة العربية الاسلامية وفنونها، فاننا لن نتعرض هنا لا لظاهرة الاستشراق ككل ولا للردود العربية الإسلامية عليها، حتى ولو كانت هذه تتضمن بصورة صريحة أو ضمنية ردوداً تتعلق بالفكر الفلسفي في الاسلام أو بجانب من جوانبه، بل **سنقتصر** فقط على **«الاستشراق الفلسفي»** إن صح هذا التعبير، من جهة، **وعلى ردود** المشتغلين بالفلسفة من المفكرين العرب من جهة ثانية. وفي هذا الجانب الثاني لن نتعرض لجميع ماكتب في الموضوع **بل سنقتصر على محاولتين** نعتبرهما من أهم المحاولات، ان لم تكونا أهمها على الاطلاق، ليس فقط لأنهما محاولتان رائدتان، بل

أيضاً، وهذا هو المهم عندنا هنا، لأنهما تتناولان الموضوع بهدوء، ولأن كلا منهما ـ وهذا أهم ـ أرادت أن تجعل من نقد بعض المطاعن الاستشراقية للفلسفة الاسلامية مقدمة لطرح بديل عنها والتبشير بمنهج جديد في التأريخ للفكر الفلسفي في الإسلام. ودون شك فانه سيكون من المفيد **التعرف على مدى تحرر البدائل المقترحة من هيمنة الرؤية الاستشراقية** : أتجاوزتها فعلا وصفت الحساب معها نهائيا، أم إنها وقعت هي نفسها من حيث لاتشعر تحت تأثير تلك الرؤية فصدرت عن توجيهها أو انخرطت في إشكالاتها وبالتالي أعادت انتاجها بصورة تختلف، قليلا أو كثيراً، عنها مضموناً ومنهجاً. **هاتان المحاولتان الرائدتان** والطموحتان هما: **محاولة الشيخ مصطفى عبد الرازق** من جهة **ومحاولة الدكتور ابراهيم مدكور** من جهة ثانية، وهما من الأساتذة الذين ساهموا مساهمة كبيرة في إعادة بعث وإحياء الفلسفة في الفكر العربي الحديث بعد أن بقيت مخنوقة مقموعة طيلة عصر الانحطاط، بل منذ وفاة ابن رشد. وبطبيعة الحال فلن يكون تحليلنا لهاتين المحاولتين سوى مدخل، لانريد أن نؤسس عليه بحثنا، بل نطمح إلى العكس من ذلك إلى تجاوزه والقيام بتحليل نقدي أكثر جذرية للرؤية الاستشراقية للفلسفة الاسلامية، وذلك بربطها بمكوناتها الأيديولوجية والمنهجية داخل الفكر الأوربي من جهة، وبتحليل ثلاثة نماذج تمثل الاتجاهات الرئيسية في الاستشراق الفلسفي تحليلا نقدياً **يتوخى «فضح» الرؤية الاستشراقية من داخلها**. أما خاتمة البحث فستكون قصيرة، لأن النتائج سنعرضها مع خطوات البحث .

* * *

عندما ظهر كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق «**تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية**» لأول مرة عام ١٩٤٤، وهو عبارة عن دروس ألقاها في الجامعة المصرية في أواخر الثلاثينات من هذا القرن، كانت الدراسات الاستشراقية التي تهتم بالفلسفة الاسلامية وقضاياها قد بلغت أوجها، بحيث يمكن القول إجمالا ـ ومع استثناءات قليلة ـ إن أهم عطاءات المستشرقين في مجال الفكر الفلسفي في الإسلام «فلسفة، علم الكلام، التصوف» قد أنجزت ونشرت قبل ذلك التاريخ[1] ومع أن صاحب «التمهيد» يصرح بأنه يريد أن يتتبع «جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الاسلامية وحكمهم عليها منذ استقرت معالم النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه، أي منذ صدر القرن التاسع عشر» «إلى أواخر الثلاثينات من القرن العشرين» فإن **اهتمامه** بقي مركزاً، بل محصوراً، **في عرض وتفنيد الآراء التي تطعن في قدرة العرب على التفلسف** والتي تنكر بالتالي وجود أية أصالة في الفلسفة الإسلامية، أو العربية، على اختلافهم في التسمية ـ وهذا موضوع شُغل به صاحب «التمهيد» وحاول الفصل فيه ـ وجميع تلك الآراء تنتمي إلى القرن التاسع عشر، وإن بقي بعضها رائجاً في العقود الأولى

من هذا القرن. أما أهم المطاعن التي اهتم بها صاحب «التمهيد» وعرضها بنصوص أصحابها فهي مادعاه تنيمان Tennemann الألماني المتوفى سنة ١٨١٩ أحد رواد تاريخ الفلسفة، بالمفهوم الحديث في أوروبا، من أن العرب قد أعاقهم عن التفلسف عدة عقبات هي :

١ ـ كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر.

٢ ـ حزب أهل السنة، وهو حزب متمسك بالنصوص.

٣ ـ إنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم ..

٤ ـ مافي طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام من جهة،بالإضافة إلى ماروج له رينان Renan الفيلسوف الفرنسي المتوفى سنة ١٨٩٢ من تصنيف البشر إلى ساميين وآريين ، وتقرير تفوق الجنس الآري في مجال الفلسفة كما في مجالات أخرى، إذ يقول: «**مايكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية**. ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع ماابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها **لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص**، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جدياً وتقليداً للفلسفة اليونانية»، ومن هنا يؤكد أنه «من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ «فلسفة عربية» مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مباديء ولا مقدمات، فكل مافي الأمر أنها **مكتوبة بحروف عربية** ثم هي لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن بلاد العرب مثل **أسبانيا ومراكش وسمرقند**، وكان معظم أهلها من غير الساميين» .

تلك هي المطاعن التي عرضها صاحب «التمهيد» وتصدى للرد عليها معتمداً آراء وأحكاما أخرى للغربيين أنفسهم مفضلا أسلوب «وشهد شاهد من أهلها» لينتهي في الأخير إلى أن تلك المطاعن والاتهامات قد **أصبحت غير ذات موضوع بعد أن تخلى عنها أو تراجع عن كثير منها المؤلفون الغربيون أنفسهم** وهكذا نجده ينتهي من مناقشة «مقالات المؤلفين الغربيين» في الفلسفة الاسلامية وقضاياها إلى النتيجة التالية، يقول: «ونعود إلى تقرير موقف الفلسفة الاسلامية عند الغربيين في القرن العشرين، مستندين إلى أقوال المؤلفين المعاصرين، فنجمل هذا الموقف في الوجوه التالية :

(أ) تلاشي القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد يتلاشى ....

(ب) تلاشي القول بأن الإسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجناً لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى ...

(جـ) أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية شاملا، كما بيَّنه الأستاذ هرتن لما

يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام، وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شعب هذه الفلسفة .[٢]

واضح من هذا أن صاحب «التمهيد» لم يتطرق للاستشراق في الفلسفة لا كرؤية ولا كمنهج، وإنما اقتصر على إبراز خطأ بعض الآراء والأحكام الصادرة عن **بعض «الغربيين»** لما «يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها»[٣]. إن ماكان يهمه هو إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية، لابوصفها «فلسفة» بالمعنى اليوناني للكلمة وحسب، **بل أيضاً وبالدرجة الأولى بوصفها القدرة على ممارسة «التفكير العقلي»** في أي ميدان من ميادين المعرفة، وبعبارة أخرى إن ماكان يحرك الشيخ مصطفى عبد الرازق ليس هو «عقدة الاستشراق» حسب تعبير بعض أساتذة الفلسفة المعاصرين[٤] بل **«عقدة الأصالة»** إن صح التعبير. إنه لم يقف موقفاً سلبياً من المستشرقين عامة، بل العكس لقد نوه بهم تنويهاً كبيراً فكتب في خاتمة الفصل الذي خصصه لـ «مقالاتهم» «الفصل الأول» يقول: أما بعد فإن الناظر فيما بذله الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لايسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم. وإذا كنا **ألمعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم**، فإنا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والانصاف والتسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لاينبغي أن يخالط صفاءه كدر»[٥]

لم يكن مصطفى عبد الرازق إذن يعاني من «عقدة الاستشراق»، بل يمكن القول لم يكن يعي تمام الوعي طبيعة الرؤية الاستشراقية ودوافعها ومكوناتها وتوجهاتها، بل لعل مفهوم «الاستشراق» كما يتحدد مضمونه اليوم في الفكر العربي المعاصر لم يكن حاضراً في ذهنه فهو لايستعمل هذا المفهوم ولم يستعمل كلمة «المستشرقين»، هكذا معرفة محددة، بل استعمل بدلا منها عبارة «المؤلفين الغربيين» أو «الباحثين الغربيين» ولم ترد كلمة «مستشرقين» لديه إلا في العبارة التالية: «فريق الغربيين من مستشرقين ومشتغلين بتاريخ الفلسفة...»[٦] الشيء الذي يوحي بأنه كان يفصل في ذهنه بين «المستشرقين» الذين تخصصوا في شؤون الشرق، ثقافته وتاريخه الخ... وبين «المشتغلين بتاريخ الفلسفة» الذين لايهمهم من التراث العربي الاسلامي الا «نصيب الفلسفة الاسلامية من التراث الفلسفي في العالم»[٧] **وما يؤاخذه على هؤلاء هو بالضبط عدم اعترافهم بهذا «النصيب» أو التقليل من أهميته الى أقصى حدٍ**. فهم في دراستهم للفلسفة الاسلامية وتاريخها، «كأنما يقصدون إلى استخلاص

عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكتشفوا على أثرها في توجيه الفكر الاسلامي» .[٨]

من أجل هذا كان البديل الذي يقترحه صاحب «التمهيد» هو سلوك **«منهج» يبرز قدرة المفكرين المسلمين على ممارسة التفكير العقلي المستقل ويثبت أسبقية البحث العقلي في الإسلام قبل تدخل «العوامل الأجنبية»** التي لم ينتقل مفعولها إلى الفكر الإسلامي إلا مع الترجمة، وبالتالي فـ «هي أحداث طارئة عليه صادفته شيئاً قائماً بنفسه فاتصلت به ولم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً» .[٩] أما المنهج ـ البديل» الذي يقترحه صاحبنا فهو منهج الغربيين ذاته في التأريخ للفلسفة كما تعرف عليه من خلال كتاب أميل برهية والذي يقوم على بناء هذا التاريخ، تأريخ «الفلسفة» على «الوحدة والاطراد»[١٠] انه المنهج ذاته منقولا إلى التراث العربي الإسلامي، وميادين التفكير العقلي فيه بصورة خاصة، والهدف: إبراز «الوحدة والاطراد» في هذا التفكير. يقول: «من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الاسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي وأهدى إلى الغاية **حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها،** ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً»[١١] .

إما أن يكون ظاهر هذه العبارات صريحاً في الدعوة الى التحرر في مجال تاريخ الفلسفة مما ندعوه اليوم: «المركزية الأوربية»، فهذا مالاغبار عليه، وإما أن تكون هذه العبارات قد صدرت عن وعي صحيح وعميق بأبعاد هذه الظاهرة، ظاهرة «المركزية الأوربية» سواء في مجال «التأريخ» للفلسفة أو في المجالات الأخرى، **فهذا مانشك فيه،** ليس فقط لأن الوعي بأبعاد هذه الظاهرة داخل الفكر العربي الحديث لم يبدأ تبلوره إلا بعد المرحلة التي ينتمي إليها مصطفى عبد الرازق، بل أيضاً لأن مايقترحه صاحب «التمهيد» في واقع الأمر ليس أكثر من تطبيق منهج الأوربيين في التأريخ للفلسفة الأوروبية، على التفكير العقلي في الاسلام . إن الأمر يتعلق بـ «استنساخ» منهج وليس بتقديم «بديل» وعلى كل حال فالهدف هو محاولة إبراز أصالة الفلسفة الاسلامية .

هل نجح الشيخ مصطفى عبد الرازق في تطبيق منهجه هذا أم هل استطاع إقامة «مركزية عربية إسلامية» في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بصورة تحقق له، أو فيه ماحققه الأوروبيون في تاريخ الفلسفة لديهم من «وحدة واطراد»؟

لانعتقد. لقد انطلق صاحبنا من «الجدل الديني» الذي عرفته الساحة الفكرية عند عرب الجزيرة قبل ظهور الإسلام وعند ظهوره معتبراً ذلك أولى المراحل في تطور

التفكـير العقـلي عند العرب. أما المرحلة الثانية فقوامها ماظهر في صدر الإسلام من «الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية» وكان ذلك «أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين»، وتستمر هذه المرحلة «في رعاية القرآن وبسبب من الدين» إلى أن «نشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه... وذلك قبل أن تفعل الفلسفـة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلّهيات على أنحاء خاصة». **غير أن صاحب «التمهيد» لم يستطع** أن يربط بعد ذلك بين هذا المسار المستقل لتاريخ التفكير العقلي في الإسلام، وبين المسار الآخر الذي تمثله الفلسفة الإسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي... الخ وذلك على الرغم من إضفائه الطابع «الفلسفي» على أصول الفقه. إنه لم يستطع، أو على الأقل **لم يحاول، الربط بين علم أصول الفقه وبين علم الكلام** على الرغم من أن هذا الأخير قد نشأ ضمن مسار إسلامي مستقل عن مسار الفلسفة هو المسار ذاته الذي نشأ فيه علم أصول الفقه، بل اكتفى بإضافة «ضعيفة في علم الكلام وتاريخه» كملحق للكتاب .

أمـا «الفلسفـة الإسلامية» فلسفة الكندي والفارابي.. إلخ وما يرتبط بها من تصوف إشراقي فهو لم يتعرض لها إلا ضمن عرضه لـ «مقالات المؤلفين الإسلاميين» في الفلسفة الإسلامية، هذه المقالات التي ركز البحث فيها على بيان «وجهة نظرهم الى الفلسفة الاسلامية»: مصادرها وسلطان الفلسفة اليونانية فيها، وتعريفها وتصنيفها، من جهة وعلى «الصلة بين الدين والفلسفة عند الاسلاميين» من جهة ثانية.. وتلك كما هو واضـح مسائل مستقلة بنفسها، وقد عرضها المؤلف نفسه بوصفها «مقالات» في الفلسفة الاسلامية صدرت من مفكرين اسلاميين، وذلك في مقابل «مقالات الغربيين» فيها .

هكذا نجد أنفسنا في نهاية الأمر أمام ميادين ثلاثة من «النظر العقلي» في الاسلام «أصول الفقه، علم الكلام، الفلسفة والتصوف» ميادين، بل قطاعات أو جزر فكرية، لاتربط بينها رابطة لاعلى المستوى الأفقي، البنيوي ولا على المستوى العمودي، التاريخ، وبالتالي فلا «وحدة» ولا «اطراد».

* * *

بعد ثلاث سنوات فقط من ظهور «التمهيد» نشر للدكتور ابراهيم مدكور كتاباً بعنـوان: «الفلسفـة الاســلامية: منهج وتطبيق»،[١٢] وكما هو واضح من العنوان فالكتاب يقترح منهجاً لـ «التأريخ» للفلسفة الاسلامية ويقدم تطبيقاً له. فما نوع هذا المنهج؟

ينطلق هذا المشروع الجديد كسابقه من المنطلق ذاته: **الرد على منكري الأصالة في الفلسفة الاسلامية**، اولئك الذين بنوا آراءهم فيها على «مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة»[١٣] فروض «وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمنا، فأنكرها قوم وسلّم بها آخرون، وكانت درجة الشك فيها طافية طوال القرن التاسع عشر. **فظن - في تحامل ظاهر - أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث والنظر الطليق**، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ولم تنتج إلا إنحلالا موغلا واستبداداً ليس له مدى، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثاً قوياً ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها»[١٤] وقد وجدت مثل هذه الفروض سندها في نظرية رينان[١٥] وما بناه عليها جوتييه من إدعاءات في أوائل هذا القرن، مثل إدعائه «أن العقل السامي لاطاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط، **فهو عقل مباعدة وتفريق لاجمع وتأليف**. أما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية، لايتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج لايكاد يحس التنقل فيه فهو عقل جمع ومزج»[١٦] **وهكذا فلما كان العرب ينتمون إلى الجنس السامي المفطور على ادراك الجزئيات وحدها فإنه من «العبث أن نلتمس لديهم آراء علمية أو دروساً فلسفية، خصوصاً وقد ضيق الاسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظري، وأضحى الطفل المسلم يحتقر العلم والفلسفة[١٧]»**

كيف يصنف المؤلف هؤلاء المتحاملين على العقل العربي والإسلامي معاً؟ الواقع أنه يكتفي بذكر أسمائهم في الهوامش دون أن يدخلهم تحت مقولة معينة، إنه لايطلق عليهم لا اسم «الغربيين» ولا اسم «المستشرقين» بل يتحدث عنهم ببناء الفعل للمجهول فيقول: «بُلِيَ تاريخ الحياة العقلية في الاسلام..» و«قيل..» و «ظُنَّ..» و «رُتِّبَت..»[١٨] و «وُضِعَت الفلسفة الاسلامية موضع الشك فانكرها قوم..»[١٩] الخ

مانريد إبرازه هنا هو أن كلمة «استشراق» أو «مستشرق» لم تستعمل في هذا السياق، سياق الرد على الطاعنين في الفلسفة الإسلامية... الخ وإنما استعملت اللفظتان معاً في سياق آخر وبصورة بارزة، هو السياق الذي تناول فيه المؤلف حظها من الدراسة في العصر الحديث ليلاحظ أن معرفة الغربيين بالثقافة العربية قبل النصف الأخير من القرن الماضي كانت هزيلة ناقصة ومستمدة «في الغالب من المصادر اللاتينية، وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن في وسعهم، وقد كانوا مغلوبين على أمرهم أن يحيوا معالمهم ولا أن ينهضوا بتراثهم»[٢٠] . أما خلال النصف الأخير من القرن الماضي فقد بدأ الموقف يتغير مع اتجاه **المستشرقين - وهنا يذكر هذا الاسم لأول مرة** - «في عناية نحو الدراسات الاسلامية... فاليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر

الى هذه الغـاية، وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطاً عظيماً..»[٢١] فـ «لم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر، بل حاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية في الإسلام وأرخوا لها جملة وتفصيلا، فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة والكـلام والمتكلمـين والتصـوف والمتصـوفـين يشرحون الآراء والمذاهب أو يترجمون للأشخاص والمدارس...»[٢٢] ثم يضيف: «ولو لم يقيض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم، لأصبحنا اليوم ونحن لانعلم من أمرهم شيئاً يذكر[٢٣] .

«الاستشراق» هنا ليس موضوعاً في قفص الاتهام، بل العكس إن التنويه بجهـود رجـاله يتعـدى حدود «الموضوعية» و «الاعتراف بالجميل». وإذن فما الداعي إلى اقتراح منهج جديد ومحاولة تطبيقه؟

ويأتي الجواب ليقرر من جهة أن الفلسفة الإسلامية، برغم كل جهود المستشرقين «لم تدرس بعد الدراسة اللائقة بها، لا من ناحية تاريخها ولانظرياتها ولا رجالها، ولا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني...»[٢٤] وليلاحظ من جهة أخرى أن دراسات المستشرقين على أهميتها هي: في جملتها قد طال عليها العهد نوعاً، وأضحت في حاجة إلى التعديل والتجديد...»[٢٥]

ولكن كيف؟ هل نتابع طريق المستشرقين أم نشق لأنفسنا طريقاً آخر؟.. ويأتي الجواب صريحاً وواضحاً: «نحن في حاجة ماسة إلى **متابعة السير وإتمام كشف تلك الحلقـة المفقـودة في تاريـخ الفكـر الإنسـاني وبذل الجهد في وضعها في مكانها الطبيعي**. وإذا كان المستشرقـون قد اضطلعوا من ذلك بالعبء الأعظم حتى اليوم، فواجبنا أن **نقف إلى جانبهم**، إن لم نتقدمهم»[٢٦]

لايتعلق الأمر إذن بالخروج عن سبيل المستشرقين ولا بالطموح إلى تجاوزهم، بل يتعلق الأمر أولا وأخيراً بـ «**متابعة السير**»، سيرهم سواء على صعيد تحقيق المخطوطات ونشرها، أو على صعيد التأريخ للفلسفة الاسلامية ورجالها، ولكن مع هذا الفارق، إذا كان علينا أن نقلدهم في توخي الدقة العلمية على الصعيد الأول، فإنه علينا أن نعتمد، على الصعيد الثاني، كلا من «المنهج التاريخي» و «المنهج المقارن»: «المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى.... وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية وعرض صورة منه تطابق الواقع ماأمكن» . و«المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخـاص والآراء وجهاً لوجه ويعين على كشف مابينها من شبه أو علاقة»[٢٧]، والهدف هو ماسبقت الإشارة إليه قبل. **إنه إعادة بناء تاريخ الفلسفة الاسلامية** بصورة تمكن من «إتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني» حلقة «القرون الوسطى»

وذلك بإبراز مكانة الفلسفة الإسلامية و «وضعها في مكانها الطبيعي من تلك الحلقة» وحينئذ ستصبح «الفلسفة العربية الإسلامية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب (....) ومن هاتين الفلسفتين ـ مضافاً إليهما الدراسات اليهودية ـ يتكون البحث النظري في القرون الوسطى». هذا من جهة، ومن جهة أخرى «لابد أن نربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني».

ليس ثمة شك، إطلاقاً في حسن نوايا مؤلف «الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق» إزاء هذه الفلسفة. ولكن مع ذلك فان **حسن النية لايكفي** في هذا المجال بل لابد من نقد كل المفاهيم والتصورات التي جعلت تاريخ الفلسفة الحديث يحرم الفلسفة الإسلامية من «مكانها اللائق»، وعلى رأس تلك المفاهيم والتصورات مفهوم «الفكر الانساني». ذلك لأن هذا المفهوم الحديث، الذي صاغه الفكر الغربي تحكمه «المركزية الأوروبية» **إذ المقصود في الحقيقة هو الفكر الأوروبي منظوراً إليه كفكر للإنسانية جمعاء،** وبالتالي فوضع الفلسفة الإسلامية في «مكانها اللائق في تاريخ الفكر الإنساني» بهذا المفهوم، يعني جعلها **ترمّم وتكمّل** تاريخ الفكر الأوروبي.

تلك هي النتيجة المنطقية، والعملية أيضاً، لمشروع صاحبنا. ذلك أن وضع الفلسفة العربية في الشرق في مقابلة الفلسفة اللاتينية في الغرب لتشكل معها، ومع الدراسات اليهودية، ماسماه صاحبنا «البحث النظري في القرون الوسطى» **معناه توظيفها لتقوية خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي،** معناه تدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط، حلقة القرون الوسطى، وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة العربية الاسلامية، على حساب خصوصيتها وأصالتها، بل وعلى حساب تفوقها الكبير على الفلسفة اللاتينية في الغرب، التي لم تكن شيئاً مذكوراً بالقياس إليها .[٢٩]

هكذا ينتهي بنا الأمر هنا كما انتهى بنا قبل مع مشروع صاحب «التمهيد» إلى عكس المطلوب... أما السبب فيرجع في نظرنا إلى أن المؤلفين المحترمين لم يكونا قد تحررا من هيمنة الرؤية الاستشراقية بل ربما لم يكونا على وعي كاف بطبيعتها ومكوناتها... إنهما لم ينطلقا من نقد الاستشراق، رؤية ومناهج، بل انطلقا من ردود فعل.. من الرد على بعض المطاعن، وهذا إن كان واجباً من الناحية الوطنية والقومية فهو لايكفي من الناحية العلمية .

* * *

إذا كانت الردود التي استعدناها هنا سواء من صاحب «التمهيد» أو من صاحب «المنهج وتطبيقه» قد مكنتنا من تجنب الإنشغال المباشر بدعاوى

ومطاعن أصبحت الآن في ذمة التاريخ، فإنها قد جعلتنا نتبين من جهة أخرى ليس فقط **هاجس البحث عن الأصـالة** الذي حرك تلك الردود، بل أيضـاً المـوقف الذي وقفه أصحابها من الاستشراق والمستشرقين .

لقد حرص رواد الدرس الفلسفي في الفكر العربي المعاصر على التمييز بين «بعض البـاحثـين الغـربيـين» الـذين **طعنـوا صراحـة** في الفكـر العربي ولم يروا في الفلسفة الإسلامية سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية، من جهة وبين «المستشرقين» الذين «**خـدمـوا**» التـراث العـربي بمـا نشروه من مخطوطات وما كتبوه من أبحاث ودراسات. إن هذا يعني أن رواد الدرس الفلسفي في الفكر العربي الحديث لم يكن قد تكـون لديهم وعي كامـل وصحيـح عن طبيعـة الرؤية الإستشراقية ولا عن مكوناتها الأيديولوجية والمنهجية، بل العكس من ذلك لقد كان النموذج الذي كانوا يطمحون إلى تحقيقه، من خلال مايقترحونه من «مناهج» هو النموذج الاستشراقي ذاته، هذا النموذج الذي لم يكونوا يرون فيه إلا «النظرة التاريخية» و «المنهج العلمي»، وبعبارة أخرى لقد **تعـاملوا مع الرؤية الاستشراقية من «الخارج»** ولم يهتموا بمحددات هذه الرؤية ومكوناتها الداخلية.

ولسنـا نقصـد هنا تلك العلاقة الصريحة حيناً، والخفية حيناً آخر، بين الظاهرة الاستشراقية والظاهرة الاستعمارية، ولا تلك الرواسب الدفينة التي كانت تؤسس بصورة أو بأخرى تلك المطاعن التي وجهت للاسلام والفكر العربي من طرف «بعض الباحثين الغربيين» والتي يعود أصلها إلى **الصراع التاريخي بين المسيحية والإسـلام** خلال القـرون الوسـطى، وإنمـا نقصد **الشروط الموضوعية**، التاريخية والمنهجية، التي كانت توجه من الداخل نظرة الأوروبيين إلى تاريخ الفلسفة، خلال القرن الماضي وبداية هذا القرن، وهي الحقبة ذاتها التي نشطت فيها الحركة الاستشراقية. ويهمنـا هنـا أن نُلِمَّ إلمامة سريعة بتلك الشروط قبل تحليل ثلاثة نماذج من «التاريخ» الاستشراقي للفلسفـة الإسلامية يعكس كل منها منهجاً معيناً من المناهج الرئيسية السائدة في الأدبيات الاستشراقية .

وحتى لانذهب بعيداً، في مقالة محدودة الحجم والمدى، **سنكتفي بالرجوع إلى كتـاب واحد** كان المرجع الأساسي والرئيسي الذي استلهم منه ـ فيما يبدو ـ كل من صاحب « التمهيد» وصاحب «المنهج وتطبيقه» مشروعهما. إنه كتاب «**تاريخ الفلسفة**» لأميـل برهيـة، استـاذ الفلسفـة الشهير في جامعة السوربون بباريس في الثلاثينات والأربعينات من هذاالقرن .

خصص أميل برهية مدخل كتابه الذي يقع في سبعة مجلدات **لتحليل الظروف الفكرية العامة** التي نشأ فيها ذلك النوع من البحث الذي يسمى الآن بـ «تاريخ الفلسفة» والتي عرفتها أوروبا في القرن الماضي خاصة. لقد حصر برهية القضايا المنهجية والمشاكل الفكرية التي أثيرت خلال القرن الماضي ـ في أوروبا حول موضوع التاريخ للفلسفة، في ثلاث نقاط رئيسية : ـ

- **الأولى** : تتعلق بتعيين البدايات والحدود: بدايات التفكير الفلسفي وحدود موطنه: «أبدأت الفلسفة في القرن السادس ـ قبل الميلاد ـ في المدن الأيونية كما هومسلم به منذ أرسطو، أم أن لها أصولا أوغل في القدم، سواء في بلاد اليونان أو في البلدان الشرقية. ثم أينبغي على مؤرخ الفلسفة ـ أيمكنه ويجب عليه في الوقت ذاته ـ الوقوف عند تتبع تطور الفلسفة في اليونان وفي البلدان التي ترجع حضارتها إلى أصول يونانية ـ رومانية، أم أن عليه أن يوسع نظرته لتشمل الحضارات الشرقية».
- **أما النقطة الثانية** : فتتعلق بمدى ماللفلسفة من استقلال عن بقية العلوم الأخرى: «إلى أي مدى وبأي مقدار يتوفر الفكر الفلسفي على تطور ذاتي مستقل يكفي ليجعل منه موضوعاً لتاريخ متميز عن تاريخ الفنون الفكرية الأخرى؟ أليس مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بكل من العلوم والفن والدين والحياة السياسية بصورة يصعب معها اتخاذ النظريات الفلسفية موضوعاً لبحث مستقل؟
- **وأما النقطة الثالثة والأخيرة** : فتتعلق بمسألة «التقدم» في الفلسفة: «هل يمكن الحديث عن نمو مطرد أي عن تقدم في الفلسفة، أم أن الفكر البشري يمتلك منذ البداية، جميع الحلول الممكنة للمشاكل التي يطرحها، وأنه بالتالي، لايعمل إلا على تكرار نفسه بصورة أبدية وأن المنظومات الفلسفية من جهة أخرى يحل بعضها محل بعض بصورة ترجع إلى مجرد الصدفة والاتقان»(٣٠)

مايهمنا نحن الآن من هذه الأسئلة التي كان يطرحها على أنفسهم أولئك الذين انصرفوا بتفكيرهم إلى البحث في الكيفية التي ينبغي أن يكتب عليها تاريخ الفلسفة، من المفكرين الأوروبيين خلال القرن الماضي وبدايات هذا القرن، ليس جانبها «العلمي» أو «المنهجي» بل مايهمنا اساساً هو الخلفيات التي كانت تحركهم والإطار العام الذي كانوا يفكرون داخله، نقصد بذلك رغبتهم في إعادة بناء الفكر الفلسفي الأوروبي بصورة تحقق له «الوحدة والاستمرارية» من جهة وتجعل منه من جهة أخرى «التاريخ العام» للفلسفة كلها. وهذا وذاك ماحاول الأستاذ برهية نفسه أن يحققه في كتابه .

وهكذا فعلى الرغم من اعترافه في مدخل كتابه بأسبقية بلدان الشرق الأدنى «مصر وبلاد مابين النهرين» في مجالات التفكير الديني والعلمي وحتى الفلسفي، فانه

ينطلق في الفصل الأول من كتابه من فلاسفة اليونان الأولين «فلاسفة ماقبل سقراط» باعتبار أن الفلسفة كما يقول «ولدت في القرن السادس ـ قبل الميلاد ـ في بلدان أيونية، وفي المدن الساحلية التي كانت حينذاك مدناً تجارية غنية»[٣١] . ومن هنا، من المدن الأيونية اليونانية «نبع» نهر الفلسفة ليشق طريقه إلى أثينا ثم منها إلى رومة لينتشر بعد ذلك في أوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى وفي أوروبا الحديثة إلى يومنا هذا. وخلال هذه المسيرة «التاريخية» الطويلة يحرص الأستاذ برهية على إبراز «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الفلسفي في أوروبا، متوجاً بذلك جهود الذين سبقوه في هذا الميدان منذ القرن الثامن عشر. وكما يقول هو نفسه: «لقد عمل مفكرو القرن الثامن عشر، إذن، على إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة، ومن ثم فإن كل القسم الأول من القرن التاسع عشر كان مسرحاً لمجهود استهدف تشييد البناء الذي لم يكن قد تعدى العمل فيه من قبل مرحلة رسم المعالم العامة»[٣٢]. إنه «بناء» تاريخ الفلسفة في أوروبا الذي هدف برهية إلى تقديم صورة عنه أكثر تماسكاً وانسجاماً .

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن «تاريخ الفلسفة» هذا الذي «تحققت فيه» أو «حققت له» الوحدة والاستمرارية هو وحده التاريخ «العام» والرسمي للفلسفة. أما ماعداه فهوامش إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها جزءاً مقوماً لهذا التاريخ «العام» بل بوصفها «برَكاً» أشبه بـ «البحر الميت» معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان، ولذلك لم تجد مكاناً لها في المجلدات السبعة التي خصصها برهية لهذا «النهر الخالد» نهر الفلسفة اليونانية ـ الأوروبية، وإنما أضيف بعضها كملاحق صدر منها فيما نعلم ملحقان: واحد خاص بـ «الفلسفة في الشرق» كتبه بول ماسون أورسيل[٣٣] والآخر خاص بـ «الفلسفة البيزنطية» كتبه بازيل طاطاليس.[٣٤] **أما الفلسفة في الاسلام فلم تحظ في مشروع برهية بملحق خاص و إنما وردت الاشارة إليها في سياق الكلام عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى أوروبا**. وإذا كانت هناك إشارة خاصة إلى «الرشدية اللاتينية» فإن **ابن رشد العربي الاسلامي لايحظى بأي اهتمام يستحق الذكر.**

يتعلق الأمر اذن بتاريخ للفلسفة مبني جملة وتفصيلا على المركزية الأوروبية في أضيق صورها، إنه تاريخ للفلسفة في أوروبا من العصر الهيليني إلى العصر الحديث ينصب تنصيباً على أنه التاريخ «العام» للفلسفة متجاهلا ليس فقط الفلسفة في الإسلام التي احتلت لمدة **أربعة قرون مكاناً بارزاً في الثقافة العربية الإسلامية التي كانت ثقافة العالم في عصرها، بل ومتجاهلا كذلك الفلسفة التي ازدهرت قبل الإسلام في البلدان التي ستصبح عربية اسلامية كمصر وسورية والعراق (مدرسة الإسكندرية والمدارس السريانية... إلخ)** .

في إطار هذه المركزية الأوروبية المفرطة تمت، إذن، عملية إعادة بناء تاريخ الفلسفة الأوروبية الذي أصبح يقدم على أنه تاريخ الفلسفة «العام» أو التاريخ العالمي للفلسفة. نعم لم يكن مؤرخو الفلسفة في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو في القرن الحالي يصدرون عن فلسفة واحدة في التفكير أو يستندون إلى منهج واحد. ولكن تنوع رؤاهم الفلسفية ومناهجهم واختلافها لم يكن أبداً خارج الإطار الذي كانوا يتحركون داخله والذي كانوا يعملون جميعاً على تقويته وتعزيزه، **إطار المركزية الأوروبية** .

وهكذا فإذا كان المنهج التاريخي الذي كان هدفه الأساسي هو بناء «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الأوروبي عامة، صادراً في ذلك بصورة صريحة أو ضمنية عن فكرة «التقدم» التي بلغت أوجها عند هيجل الذي لم يتردد في التأكيد على أن «تاريخ الفلسفة يكشف بجلاء من خلال مختلف الفلسفات التي تظهر، أنه ليست هناك إلا فلسفة واحدة على درجات متفاوتة من النمو وأن المبادىء الخاصة التي ترتكز عليها منظومة فلسفية معينة ليست هي الأخرى سوى فروع للكيان الواحد نفسه. والفلسفة التي تكون آخر من وصل (في كل عصر) هي نتيجة لكل الفلسفات التي سبقتها ويجب أن تحتوي على المبادىء التي قامت عليها هذه الفلسفات»[٣٥]، **إذا كان هذا المنهج التاريخي يمارس بصراحة إمبريالية على التاريخ، يبرز مايريد ويقمع مالايريد**، فإن المناهج الأخرى التي تختلف معه، أو قامت كرد فعل ضده، لم تكن تمس أبداً الاطار الذي قام هذا المنهج من أجل تشييده وتقويته، إطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعاً لكل شيء يقع خارج أوروبا .

وهكذا، **فالمنهج الفيلولوجي الذي نشط أصحابه نشاطاً كبيراً في النصف الثاني من القرن الماضي، في مجال تحقيق النصوص ونقدها والكشف عما كان مغموراً منها** ـ سواء النصوص اليونانية واللاتينية أو غيرها ـ مما كانت نتيجة ظهور معطيات جديدة تفرض تعديل الرؤى «الشمولية» أو التخلي عنها نهائياً وتبني النظرة الفيلولوجية التجزيئية التي تجتهد في رد كل فكرة إلى «أصل» سابق، إن هذا المنهج لم يكن هو الآخر يبحث عن أصول للنظريات الفلسفية الأوروبية خارج إطار المركزية الأوروبية. لقد كان المجال الوحيد الذي كان يبحث فيه الفيلولوجيون عن أصول للأفكار التي يقول بها فلاسفة أوروبا هو المجال الأوروبي ذاته، ولم يحدث قط أن اعترفوا بأصل غير أوروبي لأية فلسفة أو فكرة بها فيلسوف أوروبي .

أما المنهج «الفردي» أو «الذاتي» الذي يرفض أصحابه في آن واحد «الشمولية» التي يقررها المنهج التاريخي والنظرة التجزيئية التي يكرسها المنهج الفيلولوجي، ويدعون إلى التعامل مع كل فيلسوف على حدة، بوصفه مفكراً مبدعاً خلاقاً، وليس تعبيراً عن وسط اجتماعي ولا عن لحظة تاريخية،[٣٦] فإنهم لم يكونوا يفكرون إلا في الفلاسفة

الذين ينتظمهم تاريخ الفلسفة الأوروبي النزعة أمثال أفلاطون وديكارت وباسكال وكانط.. إلخ .

هذه المناهج الثلاثة التي تقاسمت مؤرخي الفلسفة في أوروبا طوال القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن هي ذاتها المناهج التي تقاسمت المستشرقين: فكان منهم صاحب النظرة «الشمولية» الذي يعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجزيئية المتحمس للمنهج الفيلولوجي، وكان منهم صاحب النظرة الذاتية الذي «يتعاطف» مع الفيلسوف وتجربته الفلسفية. ولكنهم ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين بالاطار ذاته الذي كانوا يعملون داخله هم وزملاؤهم مؤرخو الفلسفة، يفكرون بوحي من معطياته، من حاجاته وإنجازاته، وبالتالي يربطون كل شيء به. وهكذا فالمستشرق صاحب المنهج التاريخي يفكر «شمولياً» في الفلسفة الإسلامية، لابوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتداداً محرفاً أو مشوهاً لـ «الفلسفة اليونانية». **أما المستشرق المغرم بالمنهج الفيلولوجي فهو على الرغم من اختلافه مع زميله «الشمولي» النظرة، داخل الإطار الأوروبي، فهو يتفق معه خارجه، لأنه عندما يتجه إلى الفلسفة الإسلامية بنظرته التجزيئية لايعمل على ردّ أجزائها إلى أصول تقع داخلها، أو على الأقل مقروءة بتوجيه من همومها الخاصة، بل هو يجتهد كل الاجتهاد إلى ردّ تلك الأجزاء إلى «أصول» يونانية، أي أوروبية الشيء الذي يعني المساهمة، ولو بطريقة غير مباشرة، في العملية نفسها، عملية خدمة «النهر الخالد»** بتعميق مجراه وصيانة ضفافه، نهر الفكر الأوروبي الذي نبع أول مرة في بلاد اليونان وظل يشق طريقه غرباً إلى أوروبا الحديثة . وأما المستشرق صاحب المنهج الذاتي فإنه على الرغم من إعلان تمرده على التاريخ المبني على فكرة التقدم، وادعائه تعاطفه مع الأشخاص وتجاربهم حتى ولو كانوا يقعون خارج الثقافة الأوروبية، **كالحلاج** مثلا الذي حاول ماسينيون تقمص تجربته الصوفية، فانه يظل مع ذلك موجهاً من داخل ذات الإطار مشدوداً إليه غير قادر ولا راغب أبداً في الخروج منه أو القطيعة معه. إنه إذ يتمرد على حاضر هذا الإطار - الأوروبي - يتمسك بماضيه فيعيشه رومانسياً عبر تجربة هذه الشخصية أو تلك من الشخصيات الروحانية في الثقافة العربية الإسلامية التي يجد فيها تعويضاً عن الروحانية التي افتقدتها الثقافة الأوروبية المعاصرة. وقد يذهب إلى أبعد من ذلك فيطالب باستعادة روحانية الغرب مما لدى الشرق .

لنقدم نموذجاً عن كل واحد من هذه الأصناف الثلاثة.

* * *

يعتبر كتاب المستشرق الألماني ديبور T.J De Bor «تاريخ الفلسفة في الاسلام»[٣٧] أول كتاب يؤرخ للفلسفة الاسلامية ككل، يكتبه مستشرق. وقد أشار مؤلفه إلى ذلك في مستهل مقدمة الكتاب حيث يقول : «هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، بعد أن وضع الأستاذ مونك في ذلك مختصره الجيد. فيمكن أن يعد كتابي هذا **بدءاً جديداً** لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات». بالفعل، فكتاب مونك S. Munk «**أمشاج في الفلسفة اليهودية والعربية**»[٣٨] الصادر بباريس عام ١٨٥٩، هو كما يدل عليه عنوانه مجموعة من الأبحاث تتناول آراء الفلاسفة اليهود الأندلسيين وبعض الفلاسفة المسلمين. وعلى الرغم من أهمية هذا الكتاب، إذ مازال من المراجع الأساسية في موضوعه، فإنه لايقدم تاريخاً للفلسفة في الإسلام ككل، بل يبقى مثله، مثل دراسات المستشرقين السابقين لديبور، مجموعة أبحاث مستقلة. وبما أن كتاب ديبور صدر في أول هذا القرن قبل أن يبدأ التأليف العربي الحديث في الفلسفة الإسلامية فإنه دون منازع، أول كتاب يؤرخ لهذه الفلسفة على الطريقة الحديثة[٣٩] . ومن هنا الأهمية الخاصة التي يكتسبها هذا الكتاب بالنسبة للمؤلفين العرب، خاصة بعد ترجمته إلى العربية، إذ سيغدو ليس فقط أحد المراجع الأساسية المعتمد عليها بل أيضاً، وهذا آهم، سيصبح النموذج والقدوة. وإذا أضفنا إلى ذلك محاولته تتبع منازع التفكير الفلسفي والعلمي في الإسلام **منذ نشأته إلى ابن خلدون**، ثم اعتماده الطريقة التركيبية القائمة على التركيز وتقديم تصورات وأحكام عامة، أدركنا سر الشهرة التي نالها هذا الكتاب، ومازال يحظى بها إلى اليوم، لدى المشتغلين بالفلسفة في الساحة الفكرية العربية المعاصرة... [٤٠] لنلق نظرة موجزة، ولكن فاحصة ونقدية على هذا الكتاب القديم الذي مازال «جديدا» ولنبدأ ببنيته العامة.

يتألف الكتاب من سبعة أبواب : الأول عبارة عن مدخل من ثلاث فقرات رئيسية[٤١] تناول فيها المؤلف مايمكن اعتباره بمثابة المكونات الرئيسية للتفكير الفلسفي والعلمي في الإسلام :

١ ـ **مسرح الحوادث**: الدولة العربية الاسلامية منذ قيامها حتى سقوط الخلافة.

٢ ـ **الحكمة الشرقية**: النظر العقلي عند الساميين، الديانة الفارسية، الحكمة الهندية.

٣ ـ **العلم اليوناني**: المدارس السريانية التراجم العربية، الكتب المنحولة على ارسطو..

أما الباب الثاني وعنوانه «الفلسفة والعلوم العربية» فيتألف من أربع فقرات رئيسية تتناول: علوم اللغة والفقه، وعلم الكلام، والأدب والتاريخ.

يأتي بعد ذلك **الباب الثالث** بعنوان «الفلسفة الفيثاغورية» ويتألف من فقرتين رئيسيتين تتناول الأولى علوم الرياضيات والطبيعة والطب بينما تتناول الثانية فكر إخوان الصفا.

أما **الباب الرابع** فموضوعه: «الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية الجديدة بالمشرق» ويشتمل على خمس فقرات رئيسية تتناول على التوالي فلسفة الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن الهيثم.

أما **الباب الخامس** وعنوانه «نهاية الفلسفة بالمشرق» فيتألف من فقرتين رئيسيتين خصصت الأولى للغزالي والثانية لـ «أصحاب المختصرات الجامعة».

ويأتي **الباب السابع** خاصا بـ «الفلسفة في المغرب» ويضم أربع فقرات رئيسية تتناول الأولى بواكر الفلسفة في الأندلس والثلاث الباقيات تتناول بالترتيب ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. وأخيراً يأتي الباب السابع عبارة عن خاتمة من فقرتين رئيسيتين· الأولى خاصة بابن خلدون والثانية بعنوان «العرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى»، وبذلك ينتهي الكتاب.

لاشك أن الانطباع الأول الذي يتركه في نفس القارىء هذا المظهر الخارجي لبنية الكتاب سيكون إنطباعاً ايجابياً تماماً: فالكتاب ينطلق من «مصادر» الفكر الفلسفي والعلمي في الإسلام، الذاتية منها والأجنبية، ليتناول بعد ذلك فروعه ومساراته داخل الثقافة العربية الاسلامية إلى سقوط الأندلس وانتقال الفلسفة والعلوم العربية إلى أوروبا، فهو من هذه الناحية يبدو وكأنه يريد بناء تاريخ «خاص» للفلسفة في الإسلام على غرار تاريخ الفلسفة «العام» كما شيده مؤرخو الفلسفة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الماضي، مطبقاً «المنهج التاريخي» ذاته، إن لم يكن بصورة «تامة» فيمكن القول إنه فعل ذلك بـ «قدر الإمكان» .

غير أن هذا الانطباع الايجابي سيصيبه كثير من التشويش، وقد ينقلب إلى عكسه تماماً، عندما يبدأ القارىء في فحص مضمون الكتاب وبنيته الداخلية على ضوء ماقلناه قبل عن طبيعة الرؤية الاستشراقية ومكوناتها الخاصة. بل إننا نصطدم، أكثر من ذلك، **بذات المطاعن والاتهامات** التي وجهها «بعض الباحثين الغربيين» ـ حسب تعبير الشيخ مصطفى عبد الرازق ـ من أمثال رينان وجوتييه إلى **العقل العربي** والفلسفة الاسلامية .

لنذكر هذه المطاعن والاتهامات كما سجلها ديبور بقلمه لنرى بعد ذلك مايترتب عليها من نتائج تكشف عن حقيقة تفكيره واتجاه رؤيته.

يقول ديبور في المدخل الذي خصصه لـ «مصادر» الفكر الفلسفي في الإسلام: «**لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكمية**. وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة متفرقة لارابط بينها ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الانسان ومصيره. وإذا عرض للعقل السامي مايعجز عن إدراكه **لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله** التي لايعجزها شيء والتي لاندرك مداها ولا أسرارها...» (ص ١٣) . **يتبنى ديبور** إذن، من دون تردد ولا مواربة **نظرية رينان** بكل ماتحمله من مضامين عنصرية، وبالتالي فالحكم على الفلسفة العربية الإسلامية حكم مسبق: ذلك لأنه **مادامت تنتمي إلى شعب من «الجنس السامي» فهي لايمكن أن تكون أصيلة** ولا أن تشتمل على عناصر جديدة، لأن «الأصالة» و «الجدة» في الفكر والفلسفة مقصورتان على «الجنس الآري» وحده.

هذا الحكم المسبق الذي تتضمنه الفقرة السابقة يأتي صريحاً واضحا عندما ينصرف الحديث مباشرة إلى «الفلسفة في الإسلام» حيث نقرأ «وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام **فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس** مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، **لابافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة**، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها».

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا الاهتمام بها، ولماذا كل هذا العناء الذي يتكبده «المستشرق» في سبيل الاطلاع عليها ثم الكتابة فيها بلغته وداخل ثقافته؟

ويأتي الجواب صريحاً . يقول ديبور: «ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية، من الوجهة التاريخية، أكبر كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وان تتبع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدنية الشرق الكثيرة العناصر، هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ولاسيما اذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الاسلامية بها» ثم يضيف أيضاً : «ولهذا البحث شأن عظيم إذ يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات. والفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان حتى لقد يعدها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي نشأت فيها المدنيات وبحيث لايمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها». ويضيف كذلك: «ولتاريخ الإسلام شأن أيضاً، **لأنه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذياً أبعد مدى وأوسع حرية** مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين. وإذا

احطنا علما بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى، ويجب أن نكون في هذا القياس على حذر ويجب ألّا نفرط في أمره الآن على الأقل. ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة». (ص ٥٠ ـ ٥١)

واضح إذاً إن الهدف، هدف ديبور وزملائه المستشرقين من دراسة الفلسفة الاسلامية، ليس البحث فيها عن عناصر أصيلة ولا عن لون آخرمن الفكر الانساني... كلا إن «التأريخ» لها ليس لذاتها ولا حتى بوصفها «واسطة» بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى، بل إن مايهم المستشرق منها «أكبر كثيراً» بالنسبة لما يشغل اهتمامه: إنه العمل على تكملة وتتميم تاريخ «النهر الخالد»، نهر الفلسفة في أوروبا. وهكذا فالفلسفة الاسلامية تمكن ـ الباحثين الغربيين ـ من ثلاثة أمور أساسية بالنسبة لمشاكلهم الفكرية:

- **هي تمكنهم من «تتبع دخول أفكار اليونان في مدنية الشرق..»** الشيء الذي يعني مواصلة التأريخ للفلسفة اليونانية.
- وهي تمكنهم من **مقارنة المدنية الإسلامية بالمدنية اليونانية، مقارنة ترمي إلى بيان أن الفلسفة لم تظهر في المدنية الإسلامية من داخلها** وإنما نقلت إليها، وبالتالي البرهنة على أن الفلسفة «ظاهرة فريدة» خاصة باليونان «لايمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها»، وبالتالي فهي لاتدين بشيء للحضارات القديمة كالحضارة العصرية والحضارة البابلية مثلما أنها لاتدين بشيء للحضارة العربية.
- ودراسة الفلسفة الاسلامية تمكن الباحث الغربي ثالثاً من **التعرف على «أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني...»** من جهة ومن الوصول كذلك «بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى» مع التأكيد على ضرورة «التحفظ» في هذا «القياس» وعدم «الإفراط فيه» الشيء الذي يعني بالعربي الفصيح التحفظ حتى من أهمية الدور الذي قد تكون الفلسفة الإسلامية قد قامت به كـ «واسطة».

هل نحتاج بعد كل هذا الوضوح إلى تعليق؟ لنكتف بالتذكير بما سبق **أن قلناه قبل عن طبيعة الرؤية الاستشراقية في الفلسفة وأنها تصدر عن «المركزية الأوروبية»** وتعمل على تعزيزها وتكريسها. إن الهدف عند ديبور كما عند غيره من المستشرقين ليس فهم الفلسفة الإسلامية لذاتها، بل **استكمال فهمهم للفلسفة اليونانية وللفكر الأوروبي عامة**. والنموذجان التاليان يؤكدان هذه الحقيقة من جوانب أخرى.

يقدم لنـا كتاب الدكتور بينس S Pines «**مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**»[٤٢] الذي صدر في الثلاثينات من هذا القرن مثـالا نمـوذجيـاً عن تطبيق المنهــج الفيلولوجي في الدراســات الإسـلامية من طرف المستشرقين. فهو من جهة يعتمد في بناء الموضوع على النصوص التي يحاول جاهداً جمعها من جميع المصادر المتوفرة وهو من جهة أخرى يركز على جزئيات الموضوع إذا وجدها جاهزة أو يعمل على تجزئة الموضوع إلى أجزاء إن كان فيه تركيب، ثم يبحث لكل جزء عن «أصل» مقطوع به أو محتمل في هذه الثقافة أو تلك من الثقافات السابقة على الاسلام، ثم أخيراً، عندما يحين وقت استخلاص النتيجة العامة يتوقف أو يتردد خوفاً من أن تكون هناك نصوص لم تكتشف بعد قد لاتؤيد الحكم الذي يمكن اصداره. إن صاحب المنهج الفيلولوجي لاينتهي الى نتيجة نهائية صريحة بل يترك الباب مفتوحاً...

قد يبدو، من الناحية «العلمية» أن هذا المنهج منهج سليم لأنه «شديد الاحتياط» لايستسلم للتخمينات ولا للفرضيات... **ولكن هذه «المزايا» لاتلبث أن تتوارى أمام المساوىء المترتبة عنها،** هذا فضلا عن أن للمنهج الفيلولوجي عند المستشرقين خلفية أيـديولوجية خاصة، لنؤكد أولا أن النظرة التجزيئية التي يصدر عنها ويعتمدها هذا المنهــج **تمارس عدواناً خطيراً على النصوص** وبالتالي على فكر صاحب النص وذلك عندما **تفتته وتقتل الحياة في سياقه** وتنتزع منه ماتريد لتلقي بالباقي في سلة المهملات، أمـا حرص هذا المنهج على رد كل فكرة إلى «أصل» سابق عليها فيعني، كما لاحظنا سابقاً، **الصدور عن فكرة مسبقة،** بل عن حكم عام مسبق **قوامه إنكار قدرة المفكر على الإبداع والإتيان بجديد** لأنه مادام الابداع لايكون من الصفر فكل مايعتبر جديداً يمكن إرجاعه إلى أصول قديمة. وإذا كان المنهج الفيلولوجي يطمس جوانب الإبداع والخلق في المنـظومـات الفكرية عندما يحصر نطاق بحثه داخل ثقافة معينة كالثقافة الأوروبيــة مثـلا فإنــه يبقى مع ذلك الابداع قائما داخل هذه الثقافة ولدى من يعتبرون «أصولا» للأفكار والأنساق المجزأة. ولكن عندما يتعدى الأمر ذلك إلى الخروج بالأفكار والأنساق المجزأة من محيط الثقافة التي تنتمي اليها للبحث لها عن اصول خارج هذه الثقافة فان ذلك يعني إنكار الإبداع ليس فقط على الأشخاص، بل ايضاً على الثقافة التي ينتمون إليها. وهكذا ينتهي المنهج الفيلولوجي إلى حكم عام أكثر تعسفاً وعدوانية من أي منهج آخر.

لننـظر الآن على ضوء هذه المعطيات الى كتاب بينس الذي يكشف عنوانه عن مضمـونـه وغـايته: «**مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**». إن الأمر يتعلق إذن لابحث يتناول نظرية علماء الكلام المسلمين في الجوهر الفـرد كما هي داخل الثقافة الإسلامية، أي بوصفها نظرية تستقي معناها ودلالتها من

الكل الذي تنتمي إليه، وهو علم الكلام، في ذات الوقت التي تؤدي داخله وظيفة معينة، بل يتعلق الأمر ببحث هدفه الأول والأخير «الكشف» عن الأصول اليونانية أو الهندية لجملة الآراء التي أدلى بها علماء الكلام والفلاسفة حول موضوع «الذرة». ومعنى هذا أن التفكير خلال البحث يتجه إلى خارج الثقافة العربية الاسلامية وليس إلى داخلها. وبعبارة أخرى إنه يريد أن يتعرف على ماهو خارج عنها وليس على ماهو داخل فيها .

يتألف كتاب بينس من ثلاث فقرات رئيسية:

١ ـ مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام
٢ ـ مذهب الرازي في الجوهر الفرد ومصادره.
٣ ـ مصادر مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام[٤٣]

لاشك أن الانطباع الأول الذي يتركه كتاب بينس في نفس القارىء سيكون مشفوعاً بالتقدير والإعجاب لما بذله المؤلف من مجهود كبير لجمع المعلومات من مصادر متعددة جلها مخطوطات لم تكن قد نشرت قبل، هذا إلى جانب ذلك العدد العديد من المقارنات والإحالات والهوامش مما يدل على اطلاع واسع ورغبة في الدقة العلمية. ولكن هذا الانطباع سرعان مايأخذ في التبخر بمجرد مايعود القارىء إلى الكتاب ليعيد قراءته بعين فاحصة ناقدة. ولعل أول مايمكن تسجيله في هذا الصدد هو أن **ماهو حاضر في ذهن المؤلف ويتكرر باستمرار ليس فقط أسماء المفكرين المسلمين الذين ينقل عنهم، بل أيضاً وبالدرجة الأولى أسماء المفكرين اليونان والهنود** وبعبارة أخرى إن أفكار المؤلفين المسلمين تقرأ هنا، لابواسطة معطيات الثقافة العربية الاسلامية وهمومها وتطلعاتها، بل بواسطة أفكار علماء اليونان والهنود .

أما الأطروحة الرئيسية-التي يريد الكتاب الدفاع عنها فهي ذات شقين:

الأول هو التشكيك في كون آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد ذات أصول يونانية أو ترجع إلى مذاهب تشكل امتدادا للفلسفة اليونانية، كما قال بذلك بريتزل[٤٤] والقول بدلا من ذلك بأنها أقرب إلى آراء الهنود في الذرة وأكثر شبهاً بها، ولإثبات هذه الدعوى عرض المؤلف بتفصيل لآراء الهنود في الموضوع.

أما الشق الثاني من الأطروحة ذاتها فيتعلق بمصادر فلسفة الرازي وبكيفية خاصة نظريته في الجزء الذي لايتجزأ والتي يرجعها بينس دون تردد إلى أفلاطون وديمقريطس .

قد يتساءل القارىء وما الفائدة من هذا وذاك؟ ماذا يفيدنا أن يكون هناك شبه قوى بين آ راء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد أو الذرة وبين آراء علماء الهنود في

الموضوع نفسه، وأن يكون الرازي قد استقى آراءه من افلاطون وديمقريطس ؟

الواقع أن «الفائدة» هنا يجب أن ينظر إليها لا بالنسبة لنا نحن العرب الذين لم يكن خطاب بينس موجهاً لنا، بل **بالنسبة للفكر الأوروبي الذي كان يفكر بواسطته ومن أجله**. إن «الفائدة» في هذه الحالة هي، كما رأينا عند ديبور، تتميم تاريخ الفكر الأوروبي بالتعرف على تأثير الفكر اليوناني هنا وهناك، وعلى **تفوق العقل «الآري» على العقل «السامي»**. وهكذا يقرر بينس أن آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد لايمكن أن تكون من إنتاج الثقافة الإسلامية وحدها وأن «**استقلال مذهب الاسلاميين عن التأثر بغيره أمر بعيد الاحتمال جداً**». وإذا تقرر هذا ـ وهو مصادرة على المطلوب ـ فإن الشبه بين آراء المسلمين وآراء الهنود يرجح أن تكون الثقافة الهندية، وليس الفلسفة اليونانية هي المنبع الذي استقى منه المسلمون آراءهم في هذا الموضوع. ذلك ـ وهذا تعليل عجيب ـ لأنه «لو أننا اعتبرنا هذا المذهب «مذهب الذرة عند المسلمين» كما اعتبره بريتزل، استمراراً لمذهب يوناني الأصل تطور واتخذ صورة أخرى في القرون الأخيرة قبل الاسلام، لوجب علينا أيضاً أن نعيد النظر في استدلال علماء الهنديات من حيث إنهم يحاولون أن يثبتوا استقلال نشأة مذهب الهنود من غير تأثير أجنبي مستندين في ذلك إلى اختلافه عن مذهب الجزء القديم عند اليونان» «ص ـ ١٢١» **معنى هذا أن الرؤية الاستشراقية تقبل أن يكون للهنود مذهب مستقل في الذرة، وفي غيرها، ولا تقبل أن يكون للعرب مثل هذا المذهب**. هل يمكن أن نجد لهذا النوع من التحكم تفسيراً آخر غير التفسير الذي تمله النظرية إلى النظرية التي تصنف البشر إلى « آريين » و « ساميين » ؟

هذا عن «الفائدة» من إرجاع مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين المسلمين إلى «أصل» هندي ـ آري. أما عن «الفائدة» من إرجاع آراء الرازي الى افلاطون، وبالضبط الى ديمقريطس فيعبر عنها بينس كما يلي «...وعلى هذا فلقد كان الرازي متمسكاً عن شعور منه بما أثر عن أفلاطون ويحاول أن يعارض به آراء أرسطو، وكان هو أو سلفه يحاول أن يدخل فيه آراء أخرى خصوصاً للفلاسفة الذين تقدموا سقراط. على أننا لو **أردنا أن نقدر القيمة الحقيقية لما يتضمنه مذهب الرازي ونعين مكانه في تاريخ العلم، لكان من أهم مايظهر لنا، ناحية أخرى وهي أن الرازي يبدو واحداً من الذين واصلوا حمل التراث المتصل بمذاهب الجوهر الفرد القديم** «...» فيجب أن نعتبر الرازي منذ الآن **علماً من أكبر الأعلام في تاريخ التراث الديمقريطي** خلال مدة استمرت مايقرب من ألف عام كاد أن يكون هذا التراث فيها نسياً منسيا» «ص ٧٣ ـ ٧٦».

«حفظ التراث الديمقريطي» ـ وهو جزء من التراث اليوناني الأوروبي ـ تلك هي القيمة الحقيقية لمذهب الرازي في نظر «الباحث الغربي»، وذلك هو «مكانه في تاريخ العلم».. الأوروبي طبعاً.

هل نحتاج بعد هذا الوضوح إلى مزيد بيان؟

لننتقل إلى النموذج الثالث والأخير ولننظر كيف سيجتهد هو الآخر في خدمة الفكر الأوروبي... وتأكيد المركزية الأوروبية.

* * *

سبقت الإشارة إلى أن ديبور وصف كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» بأنه «أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الاسلامية في جملتها»، وقلنا آنذاك إن كتاب ديبور كان فعلا أول كتاب من نوعه ... وعلى الرغم من أن كتاب ديبور قد صدر في السنوات الأولى من هذا القرن وعلى الرغم من سلسلة الكتب التي تؤرخ للفلسفة الاسلامية ككل أو كأجزاء والتي توالت منذ ذلك التاريخ سواء بأقلام مؤلفين عرب أو بأقلام مستشرقين فإن **هنري كوربان** الذي أصدر عام ١٩٦٤ كتاباً بعنوان: «تاريخ الفلسفة الإسلامية»(٤٥) لم يتردد في استهلال مقدمته بالقول: «ليس لنا سلف يمهد لنا الطريق في هذه الدراسة». هكذا يشعر هنري كوربان قارئه منذ السطر الأول من كتابه بأن **الأمر يتعلق بمشروع جديد للتأريخ** لـ «الفلسفة الإسلامية» مشروع حدد كوربان نفسه «اسمه وبنيانه» في النقاط التالية:

- فمن جهة يتعلق الأمر بـ «**فلسفة إسلامية**» **وليس بـ** «**فلسفة عربية**» إن كوربان يستعيد مشكلة «التسمية» التي أثارها زملاؤه المستشرقون من قبل، ليقرر أن عبارة «الفلسفة العربية» تقصي فلاسفة إسلاميين إيرانيين «كتبوا بالفارسية حيناً وبالعربية الفصحى حيناً آخر». وبما أن هؤلاء قد ساهموا بقسط وافر في بناء «العالمية الروحية لمفهوم الإسلام»، حسب تعبير كوربان، وبما أن مشروعه يتناول «الفلسفة الإسلامية التي ترتبط نهضتها وانتشارها الأساسي بالواقع الديني الروحي والتي إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لايعبر عن ذاته بشكل تام وحاسم بالفقه وحده كما يشاع ذلك خطأ»، فإن الفلسفة موضوع البحث فلسفة «إسلامية» ليس فقط لأن معظم رجالها لم يكونوا عرباً بل أيضاً لأن موضوع البحث هو «العالمية الروحية للإسلام»، وسنبين فيما بعد ماتعنية هذه العبارة في تفكير كوربان .
- **ومن جهة ثانية** فإن مشروع كوربان «لاسلف له» لأنه لايقتصر على المخطط «التقليدي» الذي تتبعه كتب تاريخ الفلسفة الذي لايهتم إلا ببعض الأسماء الكبيرة التي عرفتهم أوروبا في العصور الوسطى بواسطة الترجمات اللاتينية والذين تنتهي

قائمتهم بابن رشد الذي أعطى لأوروبا «الرشدية اللاتينية» .. بل إن «المشروع» يتجـاوز هذا المخطط ويتعدى حدوده لينظر إلى «التأمل الفلسفي في الإسلام» في شموليته وخط تطوره العام الذي لم يتوقف مع موت ابن رشد بل استمر «**في المشرق ولاسيما في إيران**» إلى أيامنا هذه .(٤٦)

- **ومن جهة ثالثة** فإن هذا المشروع الجديد لتاريخ «الفلسفة الإسلامية» لايتقيد كما يقول صاحبه، بالمفهوم التقليدي الشائع لكلمة «فلسفة» والذي تحدد تاريخيا بذلك «التمييز الفيصل الواضح بين الفلسفة واللاهوت في الغرب» الذي يعود إلى القرون الوسطى الأوروبية والذي يقوم على الفصل بين ماهو ديني وماهو دنيوي حيث تمثل الفلسفة العقل «الدنيا» ويمثل اللاهوت «الدين» الشيء الذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بظاهرة الكنيسة. وبما أن الإسلام لم يعرف الكنيسة ولا هذا الفصل بين الديني والدنيوي فإن الفلسفة الإسلامية لم تكن تشكل «المقابل للاهوت» بل كانت فلسفة ولاهوتاً في الوقت نفسه . وعلى الرغم من أنها قد عرفت «أكثر من موقف صعب» في التوفيق بين العقل والدين، فإنه «حيثما استقر المقام بالتحقيق الفلسفي في الإسلام كان التفكير عندها منصباً على أمر أساسي هو النبوة والوحي النبوي وعلى المشاكل والمواقف التفسيرية التي يتضمنها هذا الأمر الأساسي، وعندها تأخذ الفلسفة شكل فلسفة نبوية أو حكمة لدنية». ومن هنا يعطي هنري كوربان أهمية بالغة لما يسميه بـ «**الفلسفة النبوية عند الشيعة بشكليها الرئيسيين: الإمامية الاثني عشرية والاسماعيلية**».

إذا نحن أخذنا الأمور بظواهرها أمكن القول دون تردد أنَّ **هنري كوربان يمزق بمشروعه وبصورة علنية أهمَّ الدعائم التي قام عليها تاريخ الفلسفة في الغرب كما يتمـرد بصراحـة على مكونـات الرؤية الاستشراقية**. فهو من جهة يلتمس لمفهوم الفلسفة في الإسلام **مضموناً من داخل الإسلام نفسه**، وهو من جهة ثانية يركز على **ماتنفـرد به عن الفلسفـة في الغرب**، بما في ذلك الفلسفة اليونانية، كما أنه **يجعل بدايتها مع قيام الإسلام** وبالضبط مع «التأمل الروحي في القرآن» الذي يقول عنه إنه «مسترسل إلى يومنا هذا»...

غير أن «أخـذ الأمـور بظواهرها» منهج يرفضه كوربان نفسه لأنه لايعبر عن الدوافع والأهداف الحقيقية. فلنبحث إذن في «باطن» المشروع، ولكن قبل ذلك لابد من التنويه بكون كوربان قد أبرز مايهمله «تاريخ الفلسفة الإسلامية» عادة، نقصد بذلك الفكـر الشيعي والفلسفة الإشراقية. لقد أرخ كوربان فعلا لما درج على إهماله تاريخ الفلسفة الإسلامية المستنسخ من تاريخ الفلسفة في الغرب.

بعـد هذا التنـويـه المبدئي نعود لننظر إلى مايؤسس «باطن» مشروع كوربان مقتصرين على مناقشة مسألتين اثنتين:

تتعلق الأولى بالبنية الداخلية للمشروع بينما **تتعلق الثانية** بدوافعه وتطلعاته.

بخصـوص النقـطة الأولى يميـز كوربان بين ثلاث حقب كبرى في «الفلسفة الاسلامية» كما يتصورها:

- **الأولى تمتد** منذ ظهور الإسلام إلى وفاة ابن رشد .
- **والثانية تمتد** على مدى القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصفوية في إيران .
- **بينما تمتد الثالثة** : ابتداء من القرن السادس عشر مع «تقدم النهضة الصفوية تقدماً مدهشاً للفكر والمفكرين في إيران ... حتى أيامنا هذه» .

الحقبة الأولى : معروفة وهي تضم الفرق الكلامية الإسلامية والفلاسفة والمتصوفة أما الحقبتان الثانية والثالثة فتشمل الفلسفة الإشراقية الإيرانية، بدءاً من السهروردي .

نحن لانطـرح هنا هذا النوع من التحقيب للمناقشة، إذ يمكن تسويغه على كل حال، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه، ويتعلق بمسألة المنهج، هو: كيف تأتي لكوربان الربط بين الحقبـة الأولى والحقبتين التاليتين ليجعل من الحقب جميعاً خطاً واحداً، أو على الأصح «دائرة واحدة» باعتبار أن صاحبنا لايؤمن بالتاريخ الخطي كما سنلاحظ بعد .

ويأتي الجواب من كوربان نفسه واضحاً إذ يقول: «يعود الفضل في القسم الأول من هذه الـدراسـة «الحقبـة الأولى» ... إلى عدد من مفكري الحقبتين الثانية والثالثة»، ثم يضيف مباشرة: إذ كيف نوضح مابنية جوهر الفكر الشيعي كما تعرضه تعاليم الأئمة الشيعة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة مثلا، دون أن نحسب حساب الفلاسفة الذين شرحوا هذه التعاليم فيما بعد»(٤٧) ومعنى هذا أن كوربان يقيم مشروعه كله على قراءة أو تأويل، تعاليم **أئمة الشيعة** في الحقبة الأولى بواسطة الفلسفة الإشراقية التي تشكل موضوع الحقبتين الثانية والثالثة. هذه القراءة ـ التأويل، قراءة ماقبل بواسطة مابعـد ـ هدفهـا جعل نقطة انطلاق الفلسفة الإسلامية ودائرة تحركها هو مايسميه كوربان بـ «الفلسفة النبوية»، هذه الفلسفة التي يعلم الجميع، وفي مقدمتهم كوربان نفسه، **أنها لم تتبلور إلا على يد الفلاسفة الإسماعيليين والمتصوفة الإشراقيين**، وهي فلسفة يعلم كوربان وغيره من مؤرخي الأديان والفلسفات الدينية أنها ترجع في بنيتهـا واتجـاهها ومضمونها العام إلى **الفلسفة الدينية الهرمسية، فلسفة «العقل المستقيـل» في المـوروث الذي انتقل إلى الإسلام من العصر الهيلينستي**.(٤٨) **إن هنري كوربان يفسر اذن بدايات الفكر الشيعي بنهاياته**، فيجعل النهاية هي البداية ثم يعمم هذه النهاية ـ البداية على الفكر الفلسفي في الاسلام **فيجعله فكراً باطنياً** على

النمط الإسماعيلي خاصة، **مما يجعل من «تاريخ الفلسفة الإسلامية» تاريخاً «للعرفان الشيعي»**، بل تجليات لهذا العرفان، لأن العرفان لايؤمن بالزمن والتاريخ، لأن له زمنه الخاص. في هذه «التجليات» العرفانية المقروءة أوائلها بواسطة أواخرها، **يتقلص بطبيعة الحال، إلى درجة الصفر، تاريخ التيارات العقلانية في الإسلام** بمختلف منازعها ودرجاتها. **هكذا يتقلص حجم المعتزلة** «عشر صفحات مقابل ست وخمسين صفحة للشيعة الاثني عشرية **وحجم الأشاعرة** «ست عشرة صفحة بدلا من سبع وثلاثين صفحة للإسماعيلية» بينما **يلخص الكندي في بضع فقرات صغيرة. أما الفارابي فيبرز فيه الجانب الإشراقي الصوفي** كما يقتصر الحديث بخصوص **ابن سينا** على مشروع فلسفته المشرقية. وأما **ابن رشد** المعروف برفضه للعرفان وتمسكه الشديد بالعقلانية فيؤول قوله بـ «الباطن» و «الظاهر» تأويلا باطنياً، وتنسب اليه «باطنية»[٤٩] خاصة به، ومع ذلك، وبسبب من هذه «الخصوصية» يقلص حجمه إلى أقصى حد ممكن «تسع صفحات مقابل خمس وعشرين صفحة للسهروردي مثلا. هذا ومعروف أن ابن رشد إنما يعني بـ «ظاهر» النصوص المعنى النصي فيها بينما يقصد بالتأويل رد هذا الظاهر إلى المعنى المجازي حسب ماتقتضيه أساليب اللغة العربية، بعيداً عن كل عرفان باطني» .

لماذا هذا «الإنقلاب» في «التأريخ» للفلسفة في الإسلام؟ هل لأن هنري كوربان يريد أن يُصَحّح «خطأ شائعاً» وينصف «مظلوماً» ويعيد الاعتبار لـ «ماأهمله التاريخ» الذي خط مساره امثال المستشرق ديبور.. أم أن وراء ذلك دوافع وحوافز أخرى أجنبية عن الاسلام والفكر الشيعي والفلسفة الإشراقية، دوافع وحوافز تحركها ـ مثلا ـ المركزية الأوروبية وتناقضات الفكر الغربي؟

الواقع إن مشروع هنري كوربان لهو كذلك بالفعل، **إنه نتاج تناقضات الفكر الفلسفي في الغرب وليس نتيجة الرغبة في خدمة جانب «مجهول» أو «مظلوم» في الفكر العربي الإسلامي**. وهذا لاندعيه عليه إدعاء، بل **إنه مايميط اللثام عنه أحد تلامذته ومريديه من بني جلدته في كتاب صدر حديثاً بالفرنسية**[٥٠] **يبشر بالرؤية الغنوصية لهنري كوربان ويشرح إشكاليته الفكرية والدوافع التي جعلته يرى في الفلسفة الإشراقية في الإسلام معيناً له في خصوماته الفكرية في بلده. لنقتصر، نظراً لضيق المجال على إبراز المعطيات التالية:**

إذا كان ديبور ينتمي إلى المفكرين الغربيين الذين أنتجهم النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي بلغ فيها العقل الأوروبي أوج طموحاته فغدا يعدّ نفسه قادراً ليس فقط على السيطرة على الطبيعة بواسطة العلم والصناعة **بل أيضاً على حل مشاكل الإنسانية كلها وتحقيق النصر النهائي للمعقولية في كافة المجالات** مما

كان يشكل **أبرز مظاهر المركزية الأوروبية** في عالم الفكر والثقافة، فإن هنري كوربان ينتمي بالعكس من ذلك إلى فترة مابين الحربين من هذا القرن، الفترة التي تميزت **بوقوع الفكر الأوروبي تحت تأثير نتائج الحرب العالمية الأولى المدمرة وكابوس الحرب العالمية** الثانية قبل وقوعها ثم نتائجها الأكثر تدميراً بعد قيامها.. في هذه الفترة، فترة مابين الحربين، **عاشت أوروبا أزمات نفسية وقلقاً مصيرياً** نتيجة ويلات الحرب وكابوس الحرب فقامت فلسفات لاعقلانية تهاجم عقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التي أرسى دعائمها كانط وبلغ بها أوجها هيجل، كما اتجه الفكر الأوروبي إلى إبراز جوانب أخرى في الإنسان غيرجانب العقل وتضخيم دورها على حسابه، بل وضدا عليه : **اللاشعور عند فرويد، معطيات الشعور عند برجسون وجودية هيدجر وياسبرز**... إلخ. ولم يسلم الاستشراق بدوره من تأثير هذه الظاهرة، **ظاهرة «الثورة» على العقلانية**، وكيف يمكن أن يسلم منها وهو ابن الحضارة التي أفرزت هذه الظاهرة؟

لقد كان **ماسينون، المستشرق الفرنسي المعروف، من ابرز من مارسوا في ميدان الاستشراق هذا «الكفران» بالعقلانية والهروب إلى الذات** و«مواجيدها»، وقد أتاحت له رحلته إلى المشرق ـ **في إطار الدور الاستكشافي الاستعماري، وقد سبق له أن مارس الاستعمار مباشرة في المغرب العربي** ـ فرصة مكنّته من اكتشاف الحلاج المتصوف المشهور فوجد في تصوفه ومأساته ماجعله يعانق فيهما أزمته الروحية ويعيش داخلهما أزمة الفكر الأوروبي الذي ينتمي إليه ويقرأ فيهما بـ «تعاطف» رومانسي روحانية المسيحية الأوروبية في القرون الوسطى.

وما يهمنا هنا ليس ماسينيون بذاته، وإن كانت تجربته الاستشراقية تستحق التحليل النقدي والتعرية الشاملة، الشيء الذي ليس هاهنا مجال الخوض فيه... **وإنما يهمنا تلميذه هنري كوربان**. فعلا كان ماسينيون من أبرز الأساتذة الذين أثروا في هنري كوربان الشاب ورسموا له خط سيره الثقافي، فهو الذي وجهه إلى دراسة ابن سينا والفلسفة الإشراقية في العشرينات من هذا القرن، **ولربما في أفق التخصص في الإيرانيات ضمن مشروع استشراقي يصدر كغيره من المشاريع الاستشراقية عن خلفيات ودوافع ذات علاقة بالتوسع الاستعماري**، اتجه هنري كوربان في دراسته ذلك الاتجاه فاكتشف شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي الحلبي الذي أغرم به وظل ملازماً له طول حياته. وفي الوقت ذاته، وطوال الثلاثينات، أضاف هنري كوربان إلى اهتماماته الاشراقية «الاسلامية» اهتماماً آخر أوروبياً ولكن من النوع نفسه. اهتم بفلسفة **هيدجر أبي الوجودية** وفيلسوفها الأكبر آنذاك كما اهتمّ أيضاً **بكارل ياسبرز**، أحد أقطاب الوجودية أيضاً، فدرسهما وترجم بعض كتبهما الى الفرنسية. ولم يكن هنري كوربان مجرد قارىء ولا مجرد مترجم بل **لقد انخرط في الصراعات الفكرية التي**

عرفتها فرنسا آنذاك، فاتخذ موقفاً معادياً من هيجل صاحب «ظاهريات العقل» و«فلسفة التاريخ» و«فلسفة الحق»... **هيجل قمة العقلانية** في أوروبا القرن التاسع عشر الذي امتد تأثيره إلى العقود الأولى من القرن العشرين.

ولكي يقاوم هنري كوربان ـ على الأقل في ذات نفسه ـ هذا المارد الجبار، هيجل، اتجه كما يقول تلميذه المشار إليه آنفاً إلى **السهروردي وبكيفية عامة إلى فلاسفة الإشراق** في الإسلام «يبحث لديهم عن صور للذاتية غير قابلة للارتداد إلى العام المشخص»(٥١) الذي يشكل حجر الزاوية في فلسفة هيجل. **وعندما انتقل كوربان إلى تركيا ليتولى هناك في استنبول إدارة المعهد الأركيولوجي الفرنسي «١٩٤٠ ـ ١٩٤٥»** انكب على دراسة مخطوطات فلاسفة الإسماعيلية والمتصوفة الإشراقيين. أما **في إيران التي انتقل إليها عام ١٩٤٥ ليتولى في طهران، ولمدة ثلاثين سنة، إدارة قسم الدراسات الإيرانية الذي أنشأه بنفسه داخل المعهد الفرنسي الإيراني**، فقد تمكن من الغوص بعيداً في أعماق الفكر الشيعي والفلسفة الباطنية والفكر الإيراني جملة قديمه وحديثه... كل ذلك **دون أن ينسلخ أو يتحرر من إشكالية الفكر الأوروبي وأزمته**، بل العكس من ذلك ظل يحتفظ بها في فكره محاولا إيجاد حلول لها لدى «المشرقيين» وفلسفتهم «النورانية»، مما جعل «أفكاره ومنحنى حياته وانسجام الحقائق التي يؤمن بها تتبلور كلها في مطمح واحد: التوفيق بين فلسفة مشرقيي الشرق وفلسفة مشرقيي الغرب، والكشف عن الطريق المستقل الخاص بالمذاهب الغنوصية العرفانية المرتبطة بالديانات السماوية والعمل من خلال ذلك على جعل الصور الرمزية لـ«تاريخ آخر» حيَّة في الحاضر». (٥٢)«والمقصود: صور عالم الألوهية والملائكة كما رسمه وكتب «تاريخه» فلاسفة الإشراق في الإسلام من جهة، وحاضر أوروبا من جهة أخرى» .

ماذا يريد هنري كوربان من وراء ذلك؟ ماذا ستستفيده أوروبا ـ الحاضر، من الصور الرمزية التي رسمها فلاسفة الاستشراق في الإسلام عن عالم ماوراء الطبيعة وما فوق التاريخ؟

يجيب تلميذ هنري كوربان على لسانه قائلا: «إن أوروبا لايمكن أن تنقذ فكرها الخاص إلا إذا التقت، خارجها، بمن يكشفون لها ماهو موجود فيها. انه لاحياة للروح إلا في الوحدة اللامحدودة للحقيقة، إلا في طرح حدود العقل طرحاً فعّالا من طرف العقل ذاته. إن تسليط الضوء على المفكرين الإشراقيين ليس الهدف منه إضافة نظرية جديدة في «الخيال» إلى النظريات الغربية في المعرفة، بل **إن الهدف منه هو مساءلة تصورنا للعالم «نحن الغربيين» ومناقشة بدهياته ومقدماته: لماذا هو واقعي بالنسبة إلينا مايبدو لنا أنه الواقع ؟**

لماذا نتعقل الضرورة حسب منطق هو منطقنا؟

لماذا كان ماهو تاريخي وماهو لاتاريخي لايشكلان وحدة واحدة بل يتمايزان كما يبدوان لنا؟»

ويضيف التلميذ المريد الذي ينطق باسم أستاذه فيقول: «إن **إحياء فلاسفة أصفهان** عمل يهدف إلى جعل القضايا التي طرحوها **تعيش بدورها من جديد في قلب العقل الأوروبي**. إن الرحلة إلى المشرق تهيىء، حسب هنري كوربان، لعملية تحويل وتغيير في الغرب . وللفلسفة دور يجب أن تقوم به في هذا التحول التاريخي، بل هذا الخلق الجديد، الذي ينتظر أوروبا. ذلك لأنه إذا كان صحيحاً أن الفلسفة في تاريخ الدول تعمل دوماً على صبغ «الرمادي بالرمادي» ولا تأتي إلا متأخرة،[٥٣] فإنها تستطيع مع ذلك أن تمنح الحاضر «الأوروبي» الوعي بصور عالم مافوق التاريخ، إنها تستطيع أن تجعل من نفسها البلورة التي ينعكس فيها حاضر أبدي يجد فيه الحاضر التاريخي «القائم» أصله ومنبعه. لقد وجد هنري كوربان نفسه أمام مهمة أخذت تتسع لتتخذ حجم فينومينولوجيا عامة . وإذن فالأمر يتعلق بالكشف عن **تمثلات فكر الشرق** Les moemes de le Orient [٥٤] من أجل **تعميم العقل** الذي كان هوسيرل ومن قبله كانط ونيتشه، قد بدأ في الكشف فيه عن «القارة الغربية» «العقل الأوروبي». وهنا أيضاً كان الطموح ـ طموح هنري كوربان ـ هو **تطويق هيجل**، ليس على مستوى فلسفة الحق عنده، التي لايمكن تجاوزها بل على مستوى فلسفة الروح»[٥٥] .

من أجل الغرب إذن وبوحي، بل وبضغط من أزمته الفكرية في فترة مابين الحربين انصرف هنري كوربان يبحث في «الفلسفة الاسلامية» عن حلول لانعكاسات تلك الأزمة في نفسه. لقد ذهب إلى الشرق يحمل معه أزمة الغرب الروحية وصراعاته الفكرية، فراح يبحث في الفكر الإشراقي في الإسلام عن عزاء يقاوم به خصومه في الغرب، وبالذات العقلانية الهيجيلية التي وحدت مابين الفكر والتاريخ ونظرت إليهما في صيرورتهما على أنهما تجسيد للمطلق. وقد وجد في فلسفة الإشراق، فلسفة السهروردي وتلامذته، الفلسفة النقيض لفكر هيجل فتمسك بها وانغمس في خيالاتها وشطحاتها. ولو وقف هنري كوربان عند هذه النقطة لكان الأمر يخصه وحده، ولما كان يجوز لنا ان نؤاخذه على شيء من ذلك. ولكن هنري كوربان تخطى هذه النقطة **وانطلق «يؤرخ» للفكر الاسلامي من منظور غنوصي اشراقي** وبطريقة تجعل فلسفة الاشراق السهروردية الهرمسية الطابع والاصول هي التجلي الأسمى لحقائق النبوة في الإسلام مقلداً في ذلك هيجل الذي جعل فلسفته هي التجلي الأسمى لحقائق كل من الفلسفة والدين في الغرب. **وهكذا فإذا كان هيجل قد مارس امبريالية على تاريخ الفكر الغربي** الذي تعامل معه كفكر للعالم كله **فان هنري كوربان قد مارس عدواناً و إمبريالية على**

النمط الهيجيلي، ولكن لا على الفكر الغربي بل على الفكر العربي الإسلامي... وذلك هو حقيقة «التعاطف الاستشراقي» مع الروحانية الإشراقية في الإسلام .

* * *

وبعد فما هي الخلاصة العامة التي يجب أن نخرج بها من هذه الجولة السريعة التي حللنا فيها طبيعة الرؤية الإستشراقية ومكوناتها، **في ميدان كان ينظر إليه لحد الساعة على أنه أقل الميادين تعرضاً للعدوان الاستشراقي، ميدان الفلسفة.**

نحن لاننكر مجهودات كثير من المستشرقين الذين ساهموا في نشر وتحقيق عدد مهم جداً من كتب التـراث العـربي الإسلامي والذين سلّطوا كثيراً من الأضواء على جوانبه.. ولكن يجب **أن نكون واعين** في الوقت ذاته بأن اهتمامهم بهذا التراث سواء على مستوى التحقيق والنشر أو على مستوى الدراسة والبحث **لم يكن في أية حال من الأحوال، ولا في أي وقت من الأوقات، من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوماً من أجلهم هم.** وإذن فيجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس. وإذا شعرنا في وقت من الأوقات بضرورة الرد عليهم فيجب أن يكون ذلك لابصب اللعنات عليهم من الخارج **بل بتحليل فكرهم من داخله والكشف عن دوافعه وأهدافه...** يبقى بعد ذلك كله أن **تاريخ الثقافة العربية**، بما في ذلك تاريخ الفلسفة في الإسلام، **لم يكتب بعد**. إن جميع ماكتب في هذا الموضوع هو **إما تكرار** لطريقة مفكرينا القدماء وإما **استنساخ** لطريقة المستشرقين وبالتالي تبني لا واع لأهدافهم وإشكالاتهم.[٥٦]

❋

هوامش

١ ـــ تكفي الإشارة هنا إلى مجموع الأبحاث والدراسات التي كتبها كبار المستشرقين حول قضايا الفكر الفلسفي في الإسلام والتي نقلها إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوي وأصدرها في كتاب بعنوان (التراث اليوناني في الحضارة العربية الإسلامية) وقد ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٤٠ .

٢ ـــ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٦ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
هذا والمصادر التي يحيل إليها المؤلف هي بالتوالي :

- G.T. Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par V.cousin 2eme éd T.1 pp 356 - 357, Paris, 1839.

- E Renan : Averroés et l'Averroeisme pp 7 - 8, 2eme ed 1925.

- ERenan :Histoire générale et systèm comparé des langues semitiques Paris. 6eme ed. p.10.

٣ ـــ المصدر نفسه ص ٩٨ .

٤ ـــ ماجد فخري في مقالته : الدراسات الفلسفية العربية ، ضمن كتاب الفكر الفلسفي في مائة سنة . ص ٢٥٥ الجامعة الأمريكية ، بيروت ، ١٩٦٢ .

٥ ـــ مصطفى عبد الرازق : المرجع نفسه ، ص ٢٧ .

٦ ـــ المرجع نفسه ، ص ٣ .

٧ ـــ المرجع نفسه ، ص ٤٥ .

٨ ـــ المرجع نفسه مقدمة الكتاب ص : ط .

٩ ـــ المرجع نفسه ، ص ٩٨ .

١٠ ـــ المرجع نفسه ، ص ٣ .

١١ ـــ المرجع نفسه ، ص ١٠١ .

١٢ ـــ ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٤٧ وسنحيل هنا إلى الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

١٣ ـــ المرجع نفسه ، ص ٩ .

١٤ ـــ المرجع نفسه ، ص ١٥ . يحيل على :

V. Cousin ; Cours de l'histoire de la philosophie, T.,.pp 48 - 49, Paris, 1941.

١٥ ـــ المرجع نفسه ص ١٦ والاحالة إلى :

E. Renan : Histoire générale et systèm camparé des langues semitiques. Paris, 2éme éd. p. 15 - 16.

١٦ ـــ المرجع والصفحة ذاتهما ، الاحالة إلى :

L. Gauthier : L'esprit sémitique et l'esprit aryen pp. 66.67 Paris, 1923

١٧ ـــ المرجع والصفحة ذاتهما ، والاحالة إلى :

E. Renan : L'Islamisme et la science, in. Cours et Conférence. 377. Paris, 1887.

١٨ ـــ المرجع نفسه ، ص ٩ .

١٩ ـــ المرجع نفسه ، ص ١٥ .

٢٠ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٥ .

٢١ ـــ المرجع والصفحة ذاتها .

٢٢ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٧ .

٢٣ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٨ .

٢٤ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٨ .

٢٥ ــ المرجع والصفحة ذاتهما .
٢٦ ــ المرجع نفسه ، ص ٢٩ .
٢٧ ــ المرجع نفسه ، ص ١٠ ــ ١١ .
٢٨ ــ المرجع نفسه ، ص ٢٢ .
٢٩ ــ انظر تحليلا نقدياً مفصلا لمشروع صاحب التمهيد والمشروع الذي نحن بصدده وذلك في كتابنا : (الخطاب العربي المعاصر) ص ١٣٧ وما بعدها ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٢ .

30 - E. Bréhier : L'histoire de la philosophie, T. I, Fasc, I, p. 2. Paris, 1960.

31 - ibid p. 42,

٣٢ ــ لعل مما له دلالة في هذا الصدد أن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد استشهد في أول كتابه بهذه الفقرة ، وذلك من أجل تبرير اقتصاره على تتبع (جملة نظر العربيين إلى الفلسفة الإسلامية) منذ بداية القرن التاسع عشر وهي الفقرة إلى تبلور فيها منهج كتابة تاريخ الفلسفة في العرب تمهيد ص ٣ .

33 - Paul Masson-Oursel : La philosophie en Orient P.U.F.

ترجمه إلى العربية محمد يوسف موسى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٥ .

34 - Bacile Tatakis : La philosophoe byzantine, P.U.F.

35 - Cité par Bréhier ibid. p. 25.

36 - ibid; p. 30

٣٧ ــ نقله إلى العربية وعلق عليه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة وظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٣٨ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ، وسنعتمد هنا على الطبعة الرابعة الصادرة عام ١٩٥٧ .
٣٨ ــ عنوان الكتاب هو :

S. MUNK : Mélanges de philosophie juive et arabe.

٣٩ ــ أما أول كتاب في الموضوع لمؤلف عربي فهو كتاب محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب وقد ظهر أول مرة عام ١٩٢٧ ، دار المعارف ، القاهرة .
٤٠ ــ لابد من تكرار التنويه هنا بالمجهود الذي بذله مترجم الكتاب سواء في الترجمة أو التعليق على بعض أحكامه أو تفصيل بعض القضايا التي يشير إليها .
٤١ ــ يستعمل المترجم كلمة فصل بالنسبة لكل فقرة وبالتالي سمى فصول الكتاب أبواباً .
٤٢ ــ ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة العصرية ، ١٩٤٦ .
٤٣ ــ يضم الكتاب ملحقاً بعنوان (جهم والمعتزلة) كما تضم الترجمة العربية بالكتاب مقالة المستشرق أوتو برنتزل المشار إليه أعلاه .
٤٤ ــ يختم بريتزل بحثه المشار إليه في الهامش قبله بالقول إن نظرية المسلمين في الجوهر الفرد ترجع إلى مذهب غنوصي أخذ عن اليونان ، وإنها ليست من مصدر داخلي إسلامي ، نفس المرجع ص ١٤٧ .

45 - Henri Corbin : Histoire de la philosophe islamiqu Gallimard, Coll. Idée, 1964, Paris.

هذا وكان المؤلف قد أنهى العمل في كتابه عام ١٩٦٢ وهو العام الذي أرخ به مقدمة الكتاب وقد ترجم الكتاب إلى العربية كل من السيد نصير مروة والسيد حسن قبيسي وراجعه وقدمه وعلق عليه كل من الامام موسى الصدر والأمير عارف تامر . منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٦ . وإلى هذه الطبعة سنحيل في هذه الدراسة .
٤٦ ــ نشير إلى أن كتاب هنري كوربان يتألف من جزأين الأول بعنوان (تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الأصول إلى وفاة ابن رشد) وهو الذي أشرنا إليه وإلى ترجمته في الهامش السابق . أما الجزء الثاني فقد ظهر بعنوان (تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ ابن رشد إلى أيامنا) ولا نعلم له ترجمة عربية . وقد نشر في الموسوعة الفرنسية لابلياد ، قسم تاريخ الفلسفة الجزء الثالث سنة ١٩٧٤ وكان قد أعيد نشر الجزء الأول في الموسوعة نفسها عام ١٩٦٩ .
٤٧ ــ المرجع نفسه ، ص ٣٤ .

٤٨ ـ انظر تفاصيل في هذا الموضوع في كتابنا : تكوين العقل العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٤ .
٤٩ ـ هنري كوربان ص ، ٣٦٢ ـ ٣٦٣ المعطيات السابقة نفسها .
٥٠ ـ يتعلق الأمر بـ (كريستيان جامبيت) في كتاب صدر له حديثاً بعنوان (منطلق المشرقيين ، هنري كوربان وعلم الصور) والمقصود بالصور هنا التمثلات الخيالية التي شيدتها الفلسفة الإشراقية عن عالم الألوهية :

Christian jambet : La logique des Orientaux : Henry Corbin et la science des formes éd. du Seuil, Paris, 1983

٥١ ـ نفس المرجع ص ١٩ .
٥٢ ـ نفس المرجع ص ٢٠ .
٥٣ ـ إشارة إلى فكرة هيجل المعروفة ، واللون الرمادي هو لون الفلسفة نسبة إلى المادة الرمادية في الدماغ .
٥٤ ـ تمير الفلسفة الفينومينولوجية (= الظاهرتية) بين فعل التفكير وبين التمثلات الناجمة عن فعل التفكير أو هي موضوع التفكير ذاته .
٥٥ ـ جامبيت ، المرجع نفسه ، ص ٢٢ .
٥٦ ـ انظر مساهماتنا من أجل إعادة كتابة تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام في كتابينا **نحن والتراث** ، من جهة **وتكوين العقل العربي** ، من جهة ثانية ، دار الطليعة ، بيروت .

الفصل السابع

التـــاريخ

منهجية الاستشراق

في

دراسة التاريخ الاسلامي

الدكتور محمد بن عبود

معهد الأبحاث العلمية الجامعي

الرباط

منهجيـــة الاستشراق
في
دراســة التاريخ الإســلامي*

ان مســـألــة المنهجيـــة التي طبقهـا المستشـرقون في دراســـاتهم للتـــاريخ الإســـلامي منــذ منتصف القــرن التــاســـع عشــر ، مســـألــة تتسم بأهميـــة نادرة لأســـباب عـــدة :

● **أولا** : انها مسألة تستحوذ على اهتمام الدارس الغربي والشرقي كليهما ، المهتمين بدراسة الاستشراق .

ويجـدر بنـا أن نؤكـد أنه على الرغم من أننا نجد الدارس المستغرب يهتم بهذه المسألة من زاوية معينة ، وهي بالتحديد كيف عالج الغرب قضية الشـرق وإلى أي مدى يتـلاءم الأخـير (الشـرق) مع الاطار الأيديولوجي (العقدى) الغربي ، فالدارس الشرقي ـ والدارس المسلم ـ يهتم اهتماماً أســاسيــاً بالمسـألــة من أجـل هدف آخر وهو بالتحديد **لماذا نظر الغرب إلى الشرق تلك النظرة التي تتسم بالكثير من التشويه والتحامل** [١] . كما أن الجوانب الايجابية للعديد من الكتب التي ألفها مستشرقون بارزون في مختلف فروع المعـرفـة تشكـل عطـاء ايجـابيـاً ، **أما الجوانب السلبية للاستشـراق ومن هم وراء تلك الحـركـة ، تزيـد جلاء يومـاً بعـد يوم نتيجة لما تم من دراسات في الآونة الأخيرة** [٢] .

* يفضل استخدام تعبير «التاريخ الإسلامي» على استخدام تعبير «التاريخ العربي» لأن الأول يجب الآخر وهو أكثر توالفاً مع مناسبة طرح هذا المقال الذي تتمثل في مقدم القرن الخامس عشر الهجري .
وقد كتب هذا البحث باللغة الانجليزية ثم ترجم إلى العربية لنشره فيّ هذا المجلد .

- **ثانيا :** إن مسألة المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي أمر مشوق إزاء دخول المنهجيـة في العلوم الاجتمـاعية بصفة عامة ، وفي مجال التاريخ بصفة خاصة ، فالأسئلة الفلسفية مثل ما التاريخ والأسئلة التاريخية من قبيل كيف ينبغي أن نكتب التاريخ وما الأغراض التي ينبغي أن نكتبه من أجلها ـ مثل هذه الأمثلة وتلك ـ تقع في صميم دراسة التاريخ الإسلامي بالدرجة نفسها التي هي في صلب سائر الدراسات التاريخية .

- **ثالثا :** **ان منهجية المستشرقين** مهمة بالنسبة للتاريخ الإسلامي إذ أنها تمس موضوعاً دقيقاً هو طبيعة التاريخ الإسلامي وجوهره ، ومن ثم فقد أثرت على الطريقـة التي كون المسلمـون بهـا صورة لأنفسهم في سياق تاريخهم ، **والسـؤال الذي يثير حساسية أكبر هو كيف حاول المستشرقون أن يؤثـروا على مجرى التطورات في العالم الإسلامي عن طريق تطوير موضوعات ونظريات وفروض عديدة** ، تتصل بالتاريخ الإسلامي التي برغم احتفـاظهـا بالمـظهـر الأكاديمي تخفي في كثير من الأحيان دوافع وأهداف كامنة ترجع إلى الهيمنة على العالم الإسلامي والشرق بعامة عن طريق الاعتماد القوي على النشاطات التبشيرية والاستعمارية والأمبريالية

* * *

أولا : مشـكلات المنهجية الغربية في الدراسات الإسـلامية :

١ ـ طبيعة الموضـوع :

واجهت الدراسة الراهنة للمنهجية والتاريخ الإسلامي بين المستشرقين مشكلات عديدة ؛ فهناك على سبيل المثال ، **مشكلة الاصطلاحات فلقد تغير نمط المنهجيـة** الذي طبقـه المستشرقـون على مجـال التاريخ الإسلامي بشكل هائل منذ منتصف القرن التاسع عشر لعدد من الأسباب المعقدة .

ويعزى ذلك التغيير الأساسي إلى ذلك التغيير الجذرى الذي طرأ على نوعية التاريخ الإسلامي الذي أخرجه المستشرقون وطبقوا عليه مختلف طرق المعالجة والبحث . ومن ناحية أخرى ، **نجد أن الأخير قد تطور لأن مستشرقي القرن الماضي كانوا يختلفون أساساً ـ اختلافاً غير جذري ـ عن خلفهم** .

وأخـيراً ، نجـد أن التطور الذي أحدثه المستشرقون ـ أو ربما الثورة ـ وكتاباتهم التاريخية في مجال التاريخ الإسلامي قد تعرضت لتغيرات ثورية لأن الخلفية

البيئية الفكرية التي نشأت فيها قد طرأ عليها تغيير كبير ولا سيما إبان فترة ما بعد الحرب العالمية فقد تأثر تطور المستشرقين بالاتجاهات الجديدة التي نشأت في العلوم الاجتماعية كما تأثرت بها كذلك كتاباتهم التاريخية ، بصورة ملحوظة إلى حد كبير [٣] ومهما يكن من أمر ، نجد أن الطريق الذي سيتخذه المستشرقون في المستقبل لا يتسم بالوضوح التام لأن هذه العملية لا تزال تتعرض لسلسلة من التغييرات [٤] وعلى الرغم من ذلك فاننا نجد أن بعض الاتجاهات التي ظهرت في توجيه الاستشراق في الماضي وحديثاً تدل - فيما يبدو - على ذلك الاتجاه الذي تخيره المستشرقون ، ونجد العديد من الدراسات التي أجريت على هذه الظاهرة التي تحظى بنصيب أكبر من الأهمية ولا سيما كتاب « **الاستشراق** » لادوارد سعيد ، قد حللت عدداً من الملامح البارزة لهذه الحركة في الماضي وبذلك أتاحت الفرصة للتنبؤ بالاتجاهات المستقبلية [٥] .

وموضوع منهجية الاستشراق في التاريخ الإسلامي موضوع معقد للغاية لأن الاصطلاحات التي نحن بصددها مائعة إلى حد ما من نواح كثيرة نظراً لخضوعها لمختلف التفسيرات . ومن ثم فلم يكن قصدنا في هذا المقال أن نعالج هذا الموضوع معالجة مستوفاة . ولنبدأ فنقول إن الاستشراق ظاهرة معقدة بالنسبة للدارس نظراً للتغييرات المختلفة ولا سيما تلك التي حدثت إبان القرنين التاسع عشر والعشرين حيث بلغت هذه الظاهرة أعلى مراحل تطورها . وبوسعنا أن نرجع سمة التعقيد تلك إلى عدة أسباب مثل تزايد عدد التقاليد الوطنية التي أسهمت في عملية الاستشراق (كالبريطانية والفرنسية والألمانية والإيطالية) والبعد المتنوع المتعدد لهذه التقاليد وما تدخل في صنع هذه التقاليد من علوم مختلفة ، أو مختلف القوى الاجتماعية والسياسية **والعديد من التيارات الفكرية التي مارست ضغوطاً خارجية على أبرز المستشرقين عبر فترات زمنية مختلفة** [٦] .

وكذلك تنوعت أساليب المعالجة - المداخل - وطرقها التي طبقها الدارسون المستشرقون على الدراسات الإسلامية من حيث الزمان والمكان . ونتيجة لذلك **سوف نركز على جوانب بعينها من المنهجية الغربية وتطبيقاتها على التاريخ الإسلامي ، ونحذف جوانب أخرى في الوقت نفسه** نظراً لتعدد مجالات هذه المنهجية وتطبيقها على علوم كثيرة بحيث يمكن بطريقة أو بأخرى أن يضمها إطار التاريخ الإسلامي ، ونظراً لاتساع رقعة الأقاليم وامتداد فترة الزمن التي يشملها التاريخ الإسلامي كما يدرسه المستشرقون . ولذلك نجد أن **الاصطلاح « التاريخ الإسلامي »** وهو موضوع دراسة كثير من المستشرقين ، **يكتنفه الغموض** ، فإذا فحصنا المؤلفات التاريخية التي كتبها المستشرقون عن الإسلام والتاريخ الإسلامي ، وجدنا أنها تعكس الشمولية التي تتسم بها اهتماماتهم ، وما تتسم به نظرتهم إلى التاريخ الإسلامي من **تغير مستمر** ، ولذلك

نجد أن المنهجية التي طبقوها على التاريخ الإسلامي تتميز بنوع معين من **الاتساق** من ناحية كما تتميز **بالتنوع الشديد من ناحية أخرى** ، وتبرز الاتساق في جلاء تام على المستوى الفني ، بالنظر إلى تشابه طرق البحث ووسائله في الغرب بالنسبة للملامح الرئيسية العامة ، وكذلك على المستوى الذي يتعلق بالموضوعات ، نظراً إلى ما يتسم به بحث التاريخ الإسلامي من صفة التكامل نتيجة **اتصال المستشرقين بعضهم ببعض وتعاونهم في العمل على الرغم من اختلاف جنسياتهم** . ومن ناحية أخرى نجد الاختلافات تنشأ عن اختلاف الفترات والجوانب التاريخية التي شدت اهتمام مختلف المستشرقين لأنه من الجلي الواضح استحالة معالجة المناطق الجغرافية المختلفة التي يشملها العالم الإسلامي ، أو حتى معالجة المناطق نفسها عبر فترات زمنية مختلفة . وثمة اختلافات كذلك نشأت عن اختلاف طرق المعالجة والخلفيات الفلسفية التي تميز المستشرق الفرد أو مجموعات المستشرقين . **فإذا كانت لدينا هذه العوائق فهل من سبيل إلى الحديث عن منهجية غربية في التاريخ الإسلامي ؟**

* * *

ان أية دراسة للمنهجية الغربية وتطبيقها على التاريخ الإسلامي مآلها إلى الفشل منذ البداية .

فالمدى الجغرافي الشاسع الذي يفهم من اصطلاح غربي لا تكاد تغطيه دراسة واحدة . أضف إلى ذلك مشكلة اللغات العديدة التي يستخدمها مختلف المستشرقين ، فالدارس الذي يعرف العربية والانجليزية والأسبانية والفرنسية يتمتع بميزة كبرى ولكن هذه الميزة أمر نسبي إذ أن أية محاولة يقوم بها خارج نطاق هذا المجال اللغوى مكتوب عليها الفشل . **ولا يمكن أن نغفل مؤلفات المستشرقين الألمان نظراً لدورهم القيادي في تطوير الدراسات الإسلامية في الغرب** . وثمة عقبة أخرى وهي عدم إمكانية تناول مؤلفات **المستشرقين الروس** الامن خلال الترجمة ، وهم الذين نشطوا في دراسة التاريخ الإسلامي ، نظراً لقربهم من الامبراطورية العثمانية ، ثم البلاد الإسلامية مثل تركيا ، ويمكن أن نضيف إليهم الايطاليين والمجريين والهولنديين وسائر المؤلفات الهامة عن التاريخ الإسلامي . ومن الأمور التي تدعو لتثبيط الهمة ، ما في التراجم من عيوب ونقص إذا ما قارناها بالمؤلفات الأصلية .

وإزاء هذه الصعوبات هل ينبغي أن نكتفي بدراسة منهجية الدارسين المستغربين في التاريخ الإسلامي ؟ والرد على هذا السؤال قطعاً بالنفي بشرط أن تكون الأهداف أقل تواضعاً مما قد يوحى به الموضوع على ما يبدو . وبوسع المرء أن يحاول

أن يركز على الاتجاهات العامة في المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي دون ادعاء نفاد الموضوع .

وبوسعنا أن نحاول البحث عن أساليب ووسائل فنية مختلفة وكذلك عن طرق المعالجة الأكثر اتساعاً لمختلف المناطق والمشكلات في التاريخ الإسلامي . ونجد أن الحوافز التي تدفع مختلف مجموعات المستشرقين تستحق التركيز عليها في كثير من الأحيان . فطبيعة الأسئلة التي أثارها كل مستشرق على حدة أو كل مجموعة منهم تعكس المنهجيات التي تميز مجموعات أو مدارس بعينها من مدارس المستشرقين .

ومهما يكن من أمر فلن يفحص هذا المقال هذه الأسئلة بحثاً متعمقاً ، برغم أنه سيمس بعضاً منها . وبرغم ذلك فنحن نرجو أن نحاول **اثارة أسئلة** تستطيع بعث **التعمق** في التفكير في هذا الموضوع **وتشجيع** القيام بدراسات أكثر تخصصاً ، غرضها **خلق مواقف تتسم بروح النقد** والواقعية بين المثقفين لا المسلمين والعرب فحسب بل أيضاً بين الدارسين غير المسلمين كذلك . **لقد ظل المستشرقون أمداً طويلاً يكتبون لجمهورهم الغربي فحسب** . وينبغى ألا يرد الدارس المسلم والعربي على هذا بأن يذهب إلى النقيض الآخر ، بل عليه بدلا من ذلك أن يتوخى جمهوراً أكثر اتساعاً وشمولا .

وأخيراً ثمة عدد من المسائل التي تتصل اتصالا غير مباشر بوضوح المنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية ، ولن يبحثها هذا المقال نظراً لضيق المكان وما تخيرناه للبحث من جوانب الموضوع . فمثلا قد يكون من المفيد للغاية بالنسبة للوصول إلى فهم أفضل للمنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي **أن نقدم ملخصاً عاماً لأصول طرق المعالجة المختلفة وسماتها** . وبوسع المرء أن يعثر عليها بالبحث عن الدوافع التاريخية والأيديولوجية التي أدت إلى دراسة التاريخ الإسلامي في الغرب . وينبغي أن نثير هذه الأسئلة :

في أي نوع من الخلفية التاريخية بدأ التاريخ الإسلامي في الغرب يتطور بشكل جدي ؟

ما العوامل العامة التي كان لها أكبر الآثار مباشرة على تطورها ؟

ما طبيعة العلاقة بين المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي والخلفية التاريخية التي تطورت في إطارها ؟

وإلى أي مدى شكلت هذه الخلفية الاتجاهات العامة والأساليب والطرائق التي استخدمت في معالجة التاريخ الإسلامي ؟

وهل كان من الممكن أن تختلف هذه الطرائق في حالة إتاحة ظروف أخرى مختلفة ؟

ومهما يكن من أمر ، وبدلا من فحص القوى الباعثة على حركة الاستشراق ومنهجيتها ، **يحاول هذا المقال ببساطة أن يقوم ويركز على تطور التاريخ الإسلامي باعتباره علماً من العلوم وأن يقدم الطرق المستخدمة في اطار هذا العلم أو بعضا من ملامحها البارزة في الوقت الحاضر ويركز عليها بما في ذلك بعض الاشارات إلى خلفيتها والقوى الباعثة عليها بعامة دون معالجة تلك الأخيرة بتفصيل كثير** فبينما نشير إلى عديد من المستشرقين على سبيل توضيح النقاط المختلفة فنحن قد عزمنا على التركيز بصفة خاصة على **لويس ماسينون وميجويل آسن بالاسيوس** .

٢ - تصنيف المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي :

أن تصنيف المنهجية الغربية للقرن التاسع عشر والعشرين في التاريخ الإسلامي أمر عسير ومهمة شاقة قد لا يمكن تحقيقها على نحو يمكن قبوله عالمياً بسبب ما يتميز به كل مستشرق من خواص عديدة وتباين المميزات التي تكون المجموعة نفسها من المستشرقين والتناقض الذي يميزها في كثير من الأحيان. فعلى سبيل المثال، بينما نجد اثنين من المستشرقين يعتنقان المبادىء نفسها السياسية نجد أحدهما يفضل أن يكون مدخله إلى الإسلام والتاريخ الإسلامي مدخلا عاماً فينسج نسيجاً نظرياً كاملا من عديد من الجوانب المعقدة بينما نجد الآخر يعالج أموراً بعينها في إطار الإسلام بأن يتخصص فيها بالذات . فإذا أخذنا مثلا ثلاثة من المستشرقين ، **وجدنا الأول والثاني قد يتفقان على تفسير الفترة الأموية في تاريخ العرب على نحو يختلف كلية عن المستشرق الثالث** بينما نجد الأول والثالث قد يتفقان على التفسير العام مثلا للعصر العباسى على نحو قد لا يقبله المستشرق الثاني وفي هذا المثال نجد أن المستشرق الثاني يتفق مع تفسير الأول للعصر الأموى بينما نجد الثاني والثالث يختلفان في كلا الموضوعين .

والمستشرقون الذين نضعهم في تصنيف واحد من ناحية **العقيدة الدينية** ، قد يقدمون تفسيرات تختلف عن المستشرقين الذين ينتمون إلى اتجاهات أيديولوجية مناقضة ؛ اختلافاً يفوق الاختلاف مع بني جلدتهم من أتباع الدين نفسه . ولكي نسوق مثالا حياً فإن **التفسير السوسيولوجي (الاجتماعي) لسيرة النبي - السيرة في مؤلفوات « محمد في مكة » و « محمد في المدينة »[٧] - تتفق ، من هذه الناحية ، مع التفسير المادى الذي ساقه ماكسيم رودينسون الماركسي في كتابه** « محمد » [٨]

اتفـاقـاً يفـوق ذلك الاتفاق بينه وبين تفسيرات سواه من المستشرقين المسيحيين الذين ركزوا على عوامل أخرى مثل سيطرة فكرة يوم القيامة على النبي (ولا سيما كازانـوفـا) [٩] وسيطـرة فكـرة الالـه الـواحد أوسيطرة « مشكلته المرضية » على نحو ما فعـل دانكـان بلاك ماكـدونـالـد [١٠] . ومن ناحيـة أخـرى ، نجد أن طريقة معالجة ماكدونالد المرضية أمر يقبله رودينسون بينما نجد من ينتمي إلى دينه نفسه و. م . وات يرفض الفكـرة نفسهـا ومن النـاحيـة السيـاسية برغم هذا ، نجد الأخير **يسارياً** بينما الأولين **غير يساريين** .

إن المـدى الشاسع لعلم الدراسات الإسلامية وتفريعاته العديدة الراهنة لتسهم في جعل مهمة تصنيف المنهجيات التي طبقها المستشرقون إلى مجموعات مختلفة مهمة صعبة وعسيرة إذ ان المتخصصين في فروع بعينها قد يتفقون مع مستشرقين بعينهم في تفانيهم في بعض الدراسات وقد يتفقون مع مجموعة أخرى من المستشرقين في دراسات أخـرى . فطبيعـة الـدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي التي تتضمن تداخل علوم كثـيرة يعتمـد بعضهـا على بعض ، ويستمـد بعضهـا من بعض ، إلى جانب ضرورة أن يتخصص المستشـرق في نطـاق عدد محـدود من الفـروع لا يبـرحهـا (فالـدراسـات الإسـلاميـة ذات مدى شاسـع وشـامـل للغـايـة) ، هذه الطبيعـة أدت إلى نمـاذج التخصصـات عنـد مختلف المستشـرقين . فعلى سبيل المثال ، إذا افترضنا وجود ثلاثة من المستشـرقـين ـ نجـد أن الأول قد يتفق مع الثـاني في كونـه متخصصاً في علم اللغة (فيلولوجيا) وكونه فيلسوفاً ، وقد يتفق مع الثالث في كونه أيديولوجياً ومؤرخاً ، ولكنه قد لا يكـون له ما للثـاني من درايـة وخبرة في مجال علم الاجتماع والأدب أوما للثالث من خبـرة بالتشـريع . ومثال آخر؛ نجد أن الثاني والثالث قد يتفقان في بعض المجالات دون غيرهـا . كمـا نجـد بين المستشرقين في علوم متماثلة من هم متفوقون على غيرهم في جلاء ووضوح في بعض المجالات أو متخصصين في جوانب مختلفة لذات التفريع . فلو نظرنا إلى المستشرقين اجمالا ، واعتبرنا كيف يتفقون في عديد من التخصصات ويختلفون في سواهـا ومستـويـاتهم واتجاهاتهم المختلفة في مجالات دراستهم، لاتضح لنا أية محاولة للتصنيف المنهاجي الشامل عبث وهراء .

ما هو إذن مصـير تصنيف المنهجيـة الغـربيـة في التاريخ الإسلامي ؟ أليس من سبيـل سوى أن ندرس الطـرق التي يتبعها كل مستشرق على حدة ؟ فإذا سلمنا بمدى التعقيـد الـذي يتصف به هذا التصنيف لوجـدنـا أنـه من الممكن لنا أن نحدد الخطوط العـريضـة العـامـة ، والمـلامـح السائدة للمنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية ، والخطـوة التـاليـة يمكن أن تكـون لتـوضيـح أهميتهـا عن طريق الإشارة إلى نخبة من

المستشـرقـين ممن ينظـر إليهم باعتبـارهم ممثلين للحـركـة الأكثر اتساعاً للاستشراق والمنهجية الغربية .

وقد تكون دراسة السمات العامة للمنهجية الغربية من العوامل المشجعة ، فطرق البحث والتحليـل التـاريخي التي يستخدمها جميع المستشرقين طرق علمية ، إلى درجة معينة . ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد أن حياد الطرق العلمية قد يؤدي إلى استخدامها أو اسـاءة استخـدامهـا من قبـل المستشـرقـين على نحـو يختلف ويتناقض في كثير من الأحيان . ومن ثم نجد أن ذات الطرق تستخدم للوصول إلى غايات مختلفة وأغراض متباينة .

وقد يعتبر التحديد الجغرافي ، برغم اتساع الرقعة الجغرافية ، صفة مشتركة بين جميع المستشرقين الذين ينتمون إلى الحضارة نفسها التي تجمع بينهم إلى حد ما بغض النظر عن عقبات مثل الاختلاف في اللغة والخلفيات القومية . وبوسعنا أن نضيف صفة مشتركة أخرى وهي التيارات الفلسفية التي تسود الغرب . وأهم ما في الموضـوع ، حين منـاقشـة طريقة للمعالجة الشاملة للمنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية ، أن نذكر تلك الصلة الـوثيقـة التي جمعت المستشـرقين وكثير من زملائهم بغض النظر عن عقبات اللغة ، والمسافات ، والتخصصات المختلفة أو المتناقضة .

وينعكس تأثر المستشرقين بعضهم ببعض في جلاء ووضوح في منهجياتهم بغض النظـر عن تبيـان اتجـاهـاتهم ومنـاحيهم . وفي نهاية الأمر نجد أن المستشرقين جمعت بينهم مصالح مشتركة إما شخصية أو جماعية .

* * *

ثانيا : التـاريخ الاسلامي في سيـاق الدراسات الاسلامية :

١ ـ خاصية الطابع التنظيمي المتداخل بين مختلف العلوم في مجال الدراسات الإسـلامية : مثل التـاريخ الاسـلامي :

أن طبيعـة التـداخـل بين مختلف العلوم في مجـال الـدراسات الإسلامية هي نتيجة لتباين الخلفيات الثقافية لدى المستشرقين . واليوم تتسم الدراسات الإسـلاميـة بسمـة عامـة وهي التـداخل بين العلوم المختلفة كنتيجة لدرجة التخصص المحـدودة في فروعهـا المختلفـة المتبـاينة ، ونظراً لأن معظم الدراسات التي يجريها المستشرقون تميل إلى تداخل العديد من المجالات كما تتسم أعمالهم بالسطحية نسبياً على وجـه العمـوم على مستـوى كل مجـال على حدة . ومهمـا يكن من أمر ، فإن خاصية

التداخل بين مختلف العلوم تثري هذا العلم ككل . وتزداد هذه الاتجاهات قوة نظراً لما تستطيعه مختلف الفروع من اسهام وتنشيط بعضها بعضا .

وطريقة المعالجة التي تتسم بالتعميم هي نتيجة مباشرة لما يضطر إليه المستشرقون من جمع للعلوم المتعددة في إطار دراسات شاملة عن الإسلام كان من الممكن أن تتم على نحو مثالي لو أنها وزعت على الفروع المستقلة المتخصصة . كما أن المستشرقين ذوو ملكات تشمل أنظمة مختلفة داخل إطار كفاءتهم المهنية مما يؤدى حتماً إلى تفضيلهم وتفوقهم في بعض العلوم التي يدرسونها . ومعنى تفوقهم النسبي هذا في بعض الجوانب داخل إطار الدراسات الإسلامية: أنهم متخلفون في علوم أخرى برغم أنه في كثير من الأحيان يصعب إماطة اللثام عنها داخل إطار السياق الذي تداخلت فيه العلوم وعلى سبيل المثال ، نجد أن بعض الدراسات في علوم إسلامية بعينها قد لا يكون لها هدف في حد ذاتها ، بيد أنها يمكن أن تجرى لاكمال تلك العلوم التي يهتم بها المستشرق أكثر من سواها . فالأولى ، أن تكون وسيلة في الوقت الذي كان من الممكن أن تصير هدفاً في حد ذاتها .

ويمكننا توضيح تلك الملامح المتداخلة في الدراسات الإسلامية بدراسة الموضوعات التي تعكس في الوقت نفسه العديد من جوانب الإسلام ونسوق نموذجاً للموضوعات المتعددة الشائعة عند المستشرقين الغربيين هو الأصول التاريخية للإسلام ونجد أن هذا الموضوع به من المرونة ما يتيح فرصة الاختيار بين مجموعة من المداخل المتعددة والتفسيرات ومن ثم يصبح من المحتم اللجوء إلى جوانب مختلفة للأخذ منها على سبيل الاستعارة .

ويعدّ أثر الأديان والأفكار والحضارات المختلفة .. الخ على الإسلام موضوعاً مألوفاً في مؤلفات المستشرقين الغربيين التي قاموا بها كي تلائم العديد من الافتراضات . واشتقت المسوغات من عديد من فروع المعرفة بما فيها الفقه ، والفكر الإسلامي ، والأدب العربي .. الخ ويشير التأثير إلى وجود اتصال واننا لنجد أن منشأ الجدل حول ما قيل عن تأثيرات على الإسلام ليس وجود هذا الاتصال بل هو بالأحرى طبيعة ذلك الاتصال فالإسلام هو حقاً ذروة ما وصلت إليه رسالة التوحيد الموحى به إلى البشرية من خلال الأنبياء عبر العصور وفق سياق كل فترة من الفترات ، إلى أن أرسل في النهاية خاتم الأنبياء محمد . ومن ثم نجد أن جوهر رسالاتهم ينبع من المصدر نفسه على الرغم من تنوع تعليماتهم ولغاتهم وكتبهم والطرق التي اتخذوها لتحقيق تلك الرسالة . والإسلام يتطابق مع رسالات الأنبياء الكتابيين ويشاركهم في محاولة رفع مستوى الإنسان روحياً وباعتباره إنساناً ، وكما يتطابق مع روح عقائدهم وينادي بأنه

يستمد الوحي ويواصل الخلاص الدنيوى والدينى للبشر عن طريق التوحيد . وهذا على أية حال هو التصور الذي لدى المسلمين لدينهم على الرغم من أن تصوراتهم تختلف عن دينهم اختلافاً كاملا من وجهة نظر كثير من الدارسين والمثقفين ذوى الخلفية غير الإسلامية . وبتعبير آخر يرى المستشرقون الإسلام - على سبيل المثال - وفي كثير من الأحيان بطريقة لا يكاد المسلمون يعترفون بها . والأمثلة على ذلك عديدة ، ولكن معالجتها في تفصيل ستؤدى إلى انصرافنا عن المسائل الأساسية التي يهتم بها هذا البحث وتفضي بنا إلى بحث مسائل مثل الدوافع وراء تلك التشويهات ومن المهم في سياق نقاشنا أن نعي أن المسلمين لا ينكرون الصلة بين دينهم وسائر الأديان والثقافات ولكنهم يختلفون مع المستشرقين إزاء طبيعة هذه الصلة ، بينما نجد المستشرقين يختلفون عن المسلمين في أن لديهم أهدافاً بعينها هي في كثير من الأحيان خارج الاطار الأكاديمي ، الذي يضعون فيه مؤلفاتهم ، وتكون فيه المجتمعات الإسلامية في أغلب الأحيان هي الضحايا .

ويحاول المستشرقون الغربيون ، بوجه عام ، أن يروا الصلة بين شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وبين الإسلام على شكل علاقة مباشرة بين السبب والنتيجة . أما طرق المعالجة العلمانية اللادينية وتنوع العناصر التي قابلها النبي فانها تبعث على البحث عن تلك التأثيرات في مصادر متنوعة ، وعن طريق ألوان متباينة من العلوم .

ومن ناحية التأثيرات على نمو الإسلام نجد أن من بين المميزات الشائعة للمستشرقين الغربيين أنهم يميلون لدراسة الإسلام باعتباره إفرازاً لحضارات ليست إسلامية وبعضهم يجرد الإسلام من أية سمات إبداعية أو أصيلة ويجعل هذه الصفات حكراً على حضارات قديمة مثل الإغريقية والرومانية والصينية .

وثمة شذاذ قلائل (شواذ) لهذه القاعدة من أمثال جورج سارتون من جامعة هارفارد الذي تبنى الاتجاه المعاكس في تفسيره للتأثير من زاويته المعينة بصفته مؤرخاً للعلوم العربية . فنجد أن ثمة تباينا أساسيا بين ما انتهى إليه سارتون وما انتهى إليه المستشرقون الآخرون . فبينما نجده يسلم بأن التجديدات العربية للرياضيات الجديدة وعلم المثلثات الجديد تقوم أساساً على مصادر سانسكريتيه وإغريقية نجده ينحني باللائمة على من يقلل من شأن مزايا العرب ويكن لهم الضغينة ، هؤلاء الشذاذ يعودون إلى المعارضة قائلين إن من يأخذ من مصادر كثيرة يكاد لا يفضل من يأخذ من مصدر واحد [١١] .

وخلص سارتون إلى النتيجة التالية :

« وفي الحالتين المذكورتين عاليه فإن الرياضيين العرب لم يستنسخوا من المصادر الاغريقية والسنسكريتية صورة طبق الأصل ، فإن ذلك لو حدث لكان ذلك عبثاً وهراء ، ولكنهم جمعوا بين الحضارتين وطعموا الأفكار الأغريقية بالأفكار الهندية فإن لم تكن هذه (الانجازات) ابتكارات ، فليس ثمة ابتكارات في العلم إذن . إن الابتكار العلمي في الحقيقة ؛ ما هو الا نسيج موحد من خيوط متفرقة ، وربط عقد جديدة ، فليس ثمة اختراعات تظهر من عدم [١٢] .

وعلى وجه العموم ، برغم ذلك ، نجد أن دراسات الإسلام والتاريخ الإسلامي في الغرب تبدأ في كثير من الأحيان بالافتراض التقليدي أن الإسلام يتكون من ألوان مختلفة من التأثيرات الأجنبية التي لو دققت فسوف تفسر لنا ذلك السر الغامض الذي ينسبه الغربيون إلى الإسلام .

ويظهر هذا الاتجاه بدرجة متفاوتة في ثنايا مؤلفات أغلب المستشرقين ، بغض النظر عن فروع تخصصهم . ومن ثم جاءت الآراء التي تقول بأن الفقه مستمد من القانون الروماني [١٣] ، وان الإسلام باعتباره ديناً عربياً ما هو إلا لون جديد يجمع بين اليهودية والمسيحية [١٤] أو أن الحضارة الإسلامية في أوج تطورها هي شكل من أشكال الحضارة الهيلينية [١٥] ، ان مسألة التأثيرات المختلفة على الإسلام من المسائل التي أدلى فيها كل مستشرق بدلوه فجاءت الآراء كثيرة . فإذا ما قارنا بين جولد زيهر وهور جرونجي وكيف أن كلا منهما كان يسعى لتدقيق مختلف التأثيرات التاريخية على الإسلام فإن ذلك سوف يلقي بعض الضوء على هذه الاختلافات ولقد بحث جولد زيهر عن العلاقة بين الإسلام وسائر التيارات وخلص إلى : أن الإسلام قد تأثر بالفرس والبوذيين ... الخ ، واهتم بيكر وهور جرونجي (وغيرهم كثير) بتبيان التأثيرات المسيحية على الإسلام . وامتدت رقعة البحث من شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام إلى التأثيرات على الصوفية والأفلاطونية الجديدة والفكر الهيليني . ودون أن نستشهد بأقوال معينه لا نجد هذا المنحى ظاهراً الا في عناوين الكتب فقط وعلى سبيل المثال : كتاب لويس ماسينيون « الدعامات (الروابط) السبع في الإسلام والمسيحية » وكتاب دانكان بلاك ماكدونالد « الموقف الجديد بين الإسلام والمسيحية » أو كتاب سى اتش بيكر « المسيحية والإسلام » وقد التزم ماسينون هذا النهج في التفكير في دراسته التي استغرقت عمره كله

عن الحلاج كما نجد أن ميجويل آسن بلاسيوس يوجه دراسته عن « التأثيرات المسيحية على المفكرين الأندلسيين » .

وهناك بعض الأعمال من قبيل « الإسلام والمسيحية » وهي تبين لنا في جلاء المحتوى والاتجاه الذي نجده بالكتاب . ومهما يكن من أمر ، يجب أن نؤكد بكل دقة ونزاهة أن الدارسين ـ من أمثال ماسينيون وبلاسيوس ـ استطاعوا أن يرتفعوا بأعمالهم فوق أغلب زملائهم المعاصرين لهم وأن يمدوا الدراسات الإسلامية باسهام من أكثر الاسهامات التي تنم عن عمق دراسي وأصالة على الرغم من وقوعهم تحت تأثير ما قد نسميه الروح الاستعمارية (التي سادت) في عصرهم ، والتحاملات التي درج عليها المستشرقون وقد شكلوا جزءا لا يتجزأ منها . واجمالا فمهما يكن من أمر فقد صور الإسلام بمثابة كرة من الثلج تنحدر عبر العصور فتزداد بالتدرج نموا وحجما كلما زاد ما يعلق بها من التيارات الفكرية الخارجية التي تقابلها في مختلف أرجاء الامبراطورية الإسلامية .

وثمة موضوع شائق آخر في الاستشراق الغربي وهو « أسباب وآثار التوسع الأول للإسلام » فلقد كان المستشرقون يرجعون أسباب ذلك التوسع السريع المبكر للإسلام إلى ذلك الجانب الحركي (الديناميكي) للإسلام كدين جديد وبسيط وكذلك إلى روح الاعتداء التي كانت سمة من سمات البدو من الاعراب ، والانحلال الاجتماعي (الذي كانت تعاني منه) المجتمعات التي قبلت الإسلام وكفاءة التنظيم للخلافة الإسلامية ، والانفجار السكاني (الديمغرافي) في شبه الجزيرة العربية ، وتفوق الأسلحة التي كان الاعراب يستخدمونها والصفات النادرة التي اتسم بها القادة المسلمون، وما كان يسود الجيوش الإسلامية من حالة نفسية ، أو العوامل التاريخية التي استمرت تعمل منذ وقت طويل (مثل عواقب الصراع بين الامبراطوريات الساسانية والبيزنطية أو عدم الاستقرار الداخلي لملكة القوط في أسبانيا) .

وكانت تطرح هذه الأسئلة بالنسبة لأى العوامل التي كانت أكثر أهمية في حسم المحصلة النهائية للتوسع الإسلامي . وعلى الرغم من ذلك ، فهب أن بعض ظروف أخرى من غير الإسلام كانت السبب في ذلك ، فلماذا لم تحدث هذه الظاهرة قبل مجيء الإسلام ؟ وإلى أي حد إذن تكمن أهمية الإسلام في تحديد هذه الظاهرة السريعة المفاجئة والتي قد لايبدو لها تفسير؟ أكان من الممكن أن تحدث تلك الظاهرة دون الإسلام؟ ويمكننا أن نصف تطور هذا الموضوع في الاستشراق الغربي في الوقت ذاته بأنه لا هوتي واجتماعي وسياسي وديمجرافي وتقني تكنولوجي واقتصادي واستراتيجي وعسكري ونفسي وفي آخر الأمر تاريخي .

ويلزم لعلاج هذا النمط من المسائل التاريخية أن نتخذ منهجاً يستخدم مدخلا ذا فروع متداخلة للمعرفة بطبيعة الأمر .

وعلى الرغم من ذلك فلا بد أن نؤكد أن البعد الديني لانتشار الإسلام قد أهمل اهمالا شديداً نظراً للأبعاد اللادينية التي اتخذها الاستشراق الغربي على وجه العموم . فعلى سبيل المثال ، إذا ما قارنا المستشرق الذي يدرس التاريخ بسواه من المؤرخين المحترفين ، وجدنا أنه يتحتم عليه أن يتعلم الكثير ، ومن ثم كان كتاب ليفى بروفينسال «تاريخ المسلمين في أسبانيا» ـ برغم اسهامه المؤكد في فترة تاريخية لاتزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة من نواح عديدة ـ ينعكس كعمل تاريخي جاء لدى أبرز مؤرخي الثورة الصناعية في بريطانيا . ولا ريب في ذلك إذ أن بعض الافتراضات التي تظهر في مؤلف ليفى بروفينسال ، مطعون في صحتها بالنسبة لفترات بعينها ـ ومرفوضة بالكامل بالنسبة لفترات أخرى [١٦] تلك الافتراضات من قبيل سيطرة القبلية باعتبارها قوة ذات حركة ديناميكية اجتماعية في الأندلس (وكانت هذه الفكرة) مقبولة بالفعل في وقت من الأوقات كحقيقة لا تنازع عن تاريخ الأندلس عموماً ، كما أن الدراسات الغربية في الفقه لا تدنو في عمقها من المؤلفات المتخصصة في القانون الانجليزى العام ، أو حتى تلك المؤلفات في القانون الدولي المعاصر وهو فرع أقل (اتساعاً وتشعباً) فبينما يدرس المستشرقون الفقه لأسباب لا تتصل في كثير من الأحيان بالشريعة ، نجد الدارسين الغربيين للقانون الانجليزي العام قد ابتكروا مجالا للتخصص يتسم بالتحديد والوضوح .

وتتضح هذه السطحية النسبية في الدراسات الإسلامية على كل مستويات المعرفة . فالمستشرقون الذين يدرسون الإسلام كثيراً ما يعبرون عن عاطفة قوية تتخلل جهودهم ولكن على الرغم من تفوقهم الفني العام على معاصريهم من المسلمين ، نجد أن ثمة من يبزونهم من بين الدارسين لمجالات تتعلق بالعالم الغربي . ومما يدل على تخلف الدراسات الإسلامية بالمقارنة بسائر العلوم في الغرب أن هذه الدراسات الإسلامية قد أثرت على سائر العلوم في القليل النادر ، بينما نجد أن العكس هو الصحيح وهذا الأمر صحيح بنوع خاص حين نعتبر أن الدراسات الإسلامية ظلت على الدوام مرتبطة بالعلوم الاجتماعية ـ التي هي جزء لا يتجزأ منها أو امتداد لها ـ في الجامعات الغربية . ويزداد هذا الارتباط جلاء حين نعتبر المواقف المختلفة تجاه الاستشراق والعلوم الاجتماعية ، وبينما نجد أن بعض الدارسين ينظرون إلى الاستشراق كعلم مهم ، نجد آخرين يعتبرون أن هذا العلم قد زال بالفعل واختفى تماماً . وليس ثمة مثل تلك المواقف بالنسبة للعلوم الاجتماعية التي لا تفتأ تكتشف آفاقاً جديدةً وحدوداً مستحدثة .

وبعد أن أشرت إلى الدراسات الإسلامية في الغرب كعلم من العلوم يجب على المرء ، برغم ذلك ، أن يعيد مراجعة هذا القول ، وأن يحدد ماذا يقصد من هذا الاصطلاح [١٧] فالدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية تعتبر في العادة دراسة نطاقية تقع في التصنيف نفسه الذي يضم كذلك الدراسات الصينية ، مما يثير مسألة إمكانية اعتبار الدراسة النطاقية هذه كعلم كالجغرافيا أو علم الاجتماع أو التاريخ .

ونظراً لاتساع المدى الذي تتسم به الدراسات النطاقية في محتواها فليس في وسع تلك الدراسات بالجامعات الغربية أن تصل إلى مستوى التخصص على الاطلاق ، ذلك المستوى الذي تحقق فيما يقبله الناس عامة على أنه العلوم . ومن ناحية أخرى ، نجد أن الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية ، يمكن أن تعتبر انعكاساً شاملا لعديد من العلوم في جامعات الدول الإسلامية أو العربية .

ويمكن أن نقارن بين الدراسات الإسلامية بالجامعات الأوروبية والدراسات الأوروبية بالجامعات الإسلامية أو العربية . وكي نوضح هذه المقارنة نضرب مثلا أكثر تحديداً ، دراسة اللغة العربية كلغة أجنبية في جامعة فرنسية يمكن مقارنتها بدراسة اللغة الفرنسية في جامعة تونسية أو مغربية ، مع وجود فارق وحيد هو أن الفرنسية لغة هيمنة في المغرب ، بينما العربية في فرنسا هي بالفعل لغة ميتة باستثناء معاهد تعليم بعينها . حاول أن تستعمل العربية في فرنسا والفرنسية في المغرب فإن فعلت ذلك اكتشفت عدم جدوى التجربة الأولى ونفع التجربة الثانية .

ويتصل بهذا الموضوع أن نعرف هل يشكل قصر الدراسات الإسلامية على أقسام بعينها في الجامعات الغربية عيباً في البنية والهيكل يؤثر على تطور هذا العلم تأثيراً سلبياً . فإذا وافق المرء على أن الدراسات الإسلامية في الغرب ما هي إلا انعكاس للعلوم المحددة تحديداً واضحاً في الجامعات الإسلامية ، فهل ينبغي على المرء أن يمضي في النظر إلى الدراسات الإسلامية كعلم من العلوم على الاطلاق ؟ ولربما كان من الممكن اعتبار الدراسات الإسلامية بالجامعات الغربية علماً شاملا وعاماً .

وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد أن المقارنة لا تتسم بالعدل الكامل على اعتبار أن الدراسات الإسلامية قد أدخلت إلى الجامعات الغربية إلى حد كبير بعد منتصف القرن التاسع عشر ، بينما يرجع وجود تلك العلوم إلى زمن إقامة تلك المؤسسات . ولم يكن يجول في الحسبان خلال أوائل هذا القرن حقيقة أن الدراسات الإسلامية تؤثر تأثيراً قوياً على أقسام بعينها ضمن أشهر الجامعات الغربية . ونجد أن الدراسات الإسلامية في تماسكها في صورة تفريعات عديدة تشير إلى أن الطريق مفتوح أمام تحقيق النجاح . ونجد كذلك أن كل فرع من فروع الدراسات الإسلامية يحتاج إلى مزيد من التطوير .

ونجد أن العقبات العديدة تتراوح من تطوير المنهجيات المقبولة تطويراً أكاديمياً كي توائم دراسات الجوانب المختلفة للإسلام والتاريخ الإسلامي ، إلى مراجعة المخطوطات وتصنيفها وغيرها من المصادر الأساسية الأولى . وعلى أية حال فعلى الرغم من ذلك فإن ذات الجهد المطلوب للتغلب على تلك الصعوبات ، يجعل من التحدى أمراً أكثر إثارة .

ولسوف يؤدى اطراد التطوير الأكاديمي للعلوم المعنية عن الإسلام إلى القضاء على تعسفاتهم داخل الإطار العام . وعلاوة على ذلك فإننا نجد أن هذا الأمر سوف يسهم في إنضاج طرق المعالجة والتفسيرات الأكثر تخصصاً مما يتيح قدراً أكبر من التنوع وإحياء المنهجيات الغربية في الدراسات الإسلامية .

إن ما يحول دون نجاح إدخال كثير من العلوم في إطار الدراسات الإسلامية هو أنه يتحتم ملء فراغ كبير ، وترجع الحيرة إلى ضرورة الاختيار بين قبول أسئلة لم يتم الرد عليها ، أو الرد بردود ناقصة إذ أن المستشرقين برغم نقص كفاءتهم يميلون إلى مد رقعة إسهاماتهم إلى الأسئلة التي تتطلب رداً عاجلاً ولكنها ليست في مقدورهم . ومهما يكن من أمر ، فيجب ألا نفهم من ذلك أن هذا هو الاتجاه العام . إن ما يجب علينا التركيز عليه هو أن بعض المستشرقين بعينهم كانوا يميلون إلى المبالغة في مد رقعة جهودهم بأن تعدوا حدودهم التخصصية المختلفة ، وأن ذلك قد يتم تحت حجاب من كثرة العلوم المتداخلة في نسيج الدراسات الإسلامية ، وان مزيداً من التخصص سوف يؤدي إلى إسهام إيجابي في حل هذه المسألة ، فالمغالاة في التخصص قد يتمخض عنها احتمال العزلة الفكرية الذي قد يؤدي بدوره إلى خطر الركود . ومهما يكن من أمر ، فاننا نجد أن اتصال مختلف العلوم بعضها ببعض سوف يتفادى السطحية بالضرورة ، ولا يعني ذلك بأي حال من الأحوال أن ننكر القيمة الايجابية لمنهج تداخل العلوم في الدراسات . وعلى الرغم من ذلك ، فإن هذا المنهج لا بد من توجيهه ، بل تشجيعه باتخاذ مواقف جديدة تجاه الإسلام والتاريخ الإسلامي ، وذلك بوحي من الصفوة الصاعدة من جيل المثقفين في الدول العربية والإسلامية [١٨] .

٢ ـ التاريخ الإسلامي : العلم ومميزاته وأوجه النقص فيه :

ثمة صلة وثيقة بين السؤالين : ماالتاريخ الإسلامي ؟ وماالتاريخ ؟ فعلم التاريخ كما تدرسه الجامعات الغربية فرع من فروع العلوم الاجتماعية ، وثمة علاقة مباشرة بين الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية إذ نجد أن كليهما قد تطورا في ظل المعاهد الغربية للتعليم العالي وإذا التزمنا جانب الحياد والموضوعية استحال علينا أن نجد ردا على السؤال : ماالتاريخ : أوماالتاريخ

الإسلامي ؟ لأن التصورات عن التاريخ تختلف مع اكتشاف مصادر جديدة ومع ظهور دراسات تاريخية جديدة ، أضف إلى ذلك أن المؤرخين هم الذين يصوغون التاريخ ، ومن ثم نجد أن التاريخ يتغير بحيث يساير مع التغيرات التي تؤثر على مختلف أنماط المؤرخين عبر الفترات المختلفة . ومن ناحية أخرى نجد أن علم التاريخ الإسلامي قد تغير بصورة جذرية ، لأن المستشرقين قد تطوروا وفق المتغيرات التي أثرت على التغيير الذي طرأ على الاستشراق .

ومهما يكن من أمر فإن التاريخ الإسلامي هو أساساً فرع من فروع الدراسات الإسلامية ، ومن ثم ظل وثيق الصلة بغيره من مجالات الدراسات الإسلامية ، ولا سيما المجالات الدينية كالتشريع الإسلامي (الفقه) والتصوف الإسلامي (الصوفية) ... الخ .

ولقد واصل مستشرقون ذوو خلفيات متينة في فقه اللغة واللاهوت دراستهم للتاريخ الإسلامي ، ومن ثم نجده وقد بدا عليه أثر المنهجية التي جلبوها . ويدل اصطلاح « التاريخ الإسلامي » على تاريخ دين واتباع هذا الدين بقدر ما يدل على تاريخ مناطق جغرافية بعينها .

وعلى النقيض من ذلك ، نجد أن علم التاريخ بالجامعات الغربية هو فرع من فروع المعرفة العلمية التي تتسم بالعلمانية المحضة ، وأن تطور التاريخ في إطار العلوم الاجتماعية قد أدى به في نهاية الأمر إلى أن يصبح علماً مختلفاً تمام الاختلاف عن التاريخ الإسلامي ، فبينما من الممكن أن نجد مؤرخين غربيين ممن يعكسون كل مدرسة من مدارس الفكر الفلسفي تجريبيين كانوا أم تاريخيين ، وبينما نجد التخصص مقسماً إلى فترات ونطاقات زمنية كالقرون الوسطى أو الحديثة نجد أن المستشرقين الذين يقومون بدراسة التاريخ الإسلامي يتميزون بمعيار آخر يختلف تماماً عن ذلك المعيار ، **والفرق الجوهري بين المؤرخين الغربيين الذين يكتبون عن التاريخ الأوروبي ، والمستشرقين هو أن الأوائل يقومون بدراسة تاريخهم هم بينما نجد الأواخر يدرسون تاريخ الآخرين .**

ومهما يكن من أمر ، فإن العلاقة بين الاستشراق والعلوم الاجتماعية هي علاقة متينة للغاية ، ونجد أن المستشرقين قد زادوا من اعتمادهم على تلك الوسائل والطرق المأخوذة عن العلوم الاجتماعية في دراساتهم عن الشرق . حقاً لقد صار التاريخ الإسلامي جزءا من العلوم الاجتماعية ولاسيما الدراسات التي أجريت في الفترات الأخيرة عن العالم الإسلامي . وعلى سبيل المثال ، الدراسات التي قام بها العلماء الأمريكان المتخصصون في المغرب في مجال الدراسات الأنثروبولوجية أو الحضرية ،

بمـا في ذلـك مؤلفـات مثـل كتـاب كينيث براون « شعب صالي التقـاليد والتغير في مدينة مراكشية (مغربية) ١٨٣٠ ـ ١٩٣٠ ، مانشيستر ١٩٧٦ [١٩] أو كتاب جانيت أبو لغد « الرباط والتفرقة الحضرية في المغرب ، برينستون ١٩٦٨ [٢٠] وهما كتابان من العسير أن يشملهما التصنيف ضمن الكتب التي ألفها المستشرقون بينما الكاتبان من العلماء الغربيين .

وعلى الـرغم من ذلك نجد أن تغيير مسار التاريخ الإسلامي لن يتم إلا عن طريق الجيل الجديد من العلماء العرب والمسلمين الذين تلقوا تدريباً جامعياً غربياً ، وذلك لن يتأتى بالإسهـام الفعال في تاريخ بلادهم من وجهة نظر مختلفة فحسب ومن «منطلقات» جديـدة ، لو استعـرنا الاصطلاح الذي يستخدمه ادوارد سعيد ، ولكن لأن مستشرقي المستقبل لن يكون في وسعهم أن يدرسوا التاريخ الإسلامي وفي نفوسهم ذلك النوع من التحـامـل الـذي يميز شطراً كبيراً من حركة (الاستشراق) . أضف إلى ذلك أن العلوم الاجتمـاعيـة ، قد ربطت بين العلمـاء المستشـرقـين والمستغربين برباط وثيق ، ويرجع الفضـل في ذلـك إلى وسـائـل الاتصـال الحـديثة ، وإلى تطور نظام لطرق البحث يقبله الطرفان ، وستظل النتائج التي يتوصلون إليها مختلفة ، بيد أن ذلك الرباط الوثيق ليس من شأنـه سوى إفـادة الطرفين ، ومن المحتمل أن يتأثر علم التاريخ الإسلامي بصورة مباشرة بذلك ، باعتباره فرعاً من فروع الدراسات الإسلامية ولا ريب أن الطرق البدائية التي يستخـدمهـا شطـر كبير من المستشرقين في التاريخ الإسلامي ؛ سوف يحل محلها طرق أخرى ومداخل أكثر تطوراً وملاءمة وتنفيذاً مستمدة من العلوم الاجتماعية إلى حد ما ولكنها أساساً نتيجة دراسات أعمق للتاريخ الإسلامي من خلال مصادره .

ويكـاد يكـون من غير الممكن أن نشـير إلى طريقة للمعالجة أو إلى عدد محدود من الطـرق في التـاريخ الإسلامي لا لأن طرق معالجة التاريخ الإسلامي متعددة فحسب ، ولكن لأن طابـع الشمـول الذي يتميز به التاريخ الإسلامي يجعل من المستحيل فعلاً أن نكـون تصـوراً تاريخيـاً للتـاريـخ الإسلامي يضم كل ملامحه وأبعاده المتعددة ، وعلى سبيـل المثـال ، نجـد أنه لا مناص من وجود اختلاف بين تصورنا لتاريخ المغرب وتاريخ شبـه القـارة الهندية ، على الرغم من أن كلا الأقليمين يدخلان ضمن الحدود الجغرافية للعـالم الإسـلامي، فدخـول الإسـلام إلى المغرب والهند ظاهرتان مختلفتان برغم أنهما يتشـابهـان من حيث قبـول الدين الجديد، ويرجع ذلك الاختلاف إلى اختلاف الثقافات والحضـارات التي ينتمي إليهـا النـاس في المغـرب والهند ، فالموضوعات المتعددة التي عالجهـا المؤرخون الفرنسيون في الفترة الاستعمارية بشأن اللغز الذي افترضوا وجوده في عمليـة قبـول البـربـر للإسلام[٢١] هذه الموضوعات تختلف عن تلك الموضوعات التي ترتبـط بقبـول الإسـلام عنـد المجتمـع الآسيوى والمجتمعات الآسيوية في الهند . فلقد

اختلفت الظـروف تمـام الاختـلاف من حيث البيئـة ، والقـوى والعوامل وثمة مثال اخر لمقـارنـة الخدمات في إطار المجالات المختلفة للعالم الإسلامي وهوما صار إليه الأمرمن سيادة للسنة أو الشيعة بل لمختلف أنواع الفلسفة الدينية أومن أحكام القانون في إطار التفريعات الأكبر نفسها .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن هذا المقال سيحاول أن يؤكد على ضرورة أن تدخل أكبر عدد ممكن من فروع المعرفة في إبراز تصور تاريخي للتاريخ الإسلامي يعكس بصدق مدى التعقيد الذي تتسم به الحقيقة التاريخية التي يريد المؤرخ أن يتفهمها ويحللها ويعكسها أو يعيد إخراجها .

ولا ريب في وجـود وحـدة تلفت النظـر في إطـار ذلك التنوع الذي نجده في التاريخ الإسـلامي ، ويتضـح ذلك عند معالجة الاتجاهات العامة للتاريخ الإسلامي ، بيد أنها تبـرز واضحـة جليـة إذا ما تفحصنـا الأبعـاد الكثـيرة للمجتمـع الإسـلامي ، والفكر الإسـلامي والثقـافـة الإسـلاميـة والـدين الإسـلامي ، أوحينمـا نتتبـع الاتجـاهات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي سادت تاريخ البلاد الإسلامية . ومن ثم نجد أن تاريخ الصوفية أو المالكية لا ينحصر في فترة زمنية معينة أومكان بذاته .

ويؤدى بنا الطابع الشمولي الذي يتميز به التاريخ الإسلامي إلى أن نتساءل عن ماهيـة التـاريـخ وعن حدود التـاريخ الإسلامي ومميزاته الأساسية ، وما هي الأهـداف التي يرمي إليهـا مؤرخ التـاريـخ الإسلامي ؟ وهل ينجزها ؟ فالدراسات التي تتعلق بمـوضـوعـات مثـل البيئة الاجتماعية في المجتمعات والحركات الإسلامية ، وتيـارات الفكـر ، والنظم والظـواهر الإسلامية ، كل هذه دراسات تاريخية لأنها أساساً تتعلق بالمـاضي ، بيـد أنهـا تختلف اختـلافـاً جذرياً عن الموضوعات التي تعتبر في حكم العـادة موضـوعـات تاريخية ، من حيث أن الأولى تعتمد اعتماداً كبيراً على علوم أخرى ضمن العلوم الاجتماعية . ومن ثم نجد أن طرق المعالجة لتاريخ الفكر والنظم والحركات الإسـلاميـة تختلف عن طرق المعـالجة التي يتطلبها التاريخ السياسي أو الاقتصادي . ومن المهم أن نؤكـد في إطـار الـدراسـات الإسـلاميـة . أن دراسـات البنيـة أو النظم الاجتماعية تكون جزءا لا يتجزأ من التاريخ الإسلامي ، برغم أن المؤرخين السياسيين بالمعنى الضيق للكلمة لن يقبلوا مثل هذا التركيز من الناحية التاريخية .

وعلى الرغم من ذلك نجد أنه إذا كان من المهم أن نقبل هذه العلوم الاجتماعية باعتبارها علوماً تاريخية تكميلية ، فلا يقل عن ذلك أهمية أن نحتفظ بالقواعد الجوهرية التي تتيح لعلم التاريخ قوته وتميزه عن سواه من العلوم (وعلى سبيل المثال الاستخدام الصحيح للمصادر والمخطوطات الأولية والثانوية .. الخ) ومن ثم فمن المهم أن نحافظ

على التوازن بين الاعتماد على العلوم التاريخية التكميلية دون التأثير على الملامح الجوهرية للتاريخ باعتباره علماً من العلوم . ولقد ميزت هذه العملية التاريخ الإسلامي باعتباره فرعاً من فروع الدراسات الإسلامية ، كما قام المؤرخون الأقحاح بتوجيه النقد إلى الاعتماد في التاريخ الإسلامي على علوم ليست تاريخية .

ومع ذلك فإننا نجد هذه المسألة إحدى نقاط القوة في الدراسات الإسلامية ، إذ أنها وهي تعتمد على مثل هذا العدد الكبيرمن العلوم الإسلامية تثري التاريخ الإسلامي وتوسع من رقعة البحث وتتيح فرصاً أكبر بكثير لاكتشاف اتجاهات وظواهر تاريخية جديدة . أضف إلى ذلك ، أن حقيقة التاريخ الإسلامي تكون بهذه الطريقة قد تم التعبير عنها على مثل هذا النحو من الكمال والحيوية في علم التاريخ الإسلامي ، إذ يتم اكتشاف مجالات ، ونسب وأعماق أكثر في أثناء ذلك . فإذا ما وسعنا مجال تصورنا للتاريخ الإسلامي ، **وجدناه يكتسب قدراً أكبر من التعقيد** ، وبرغم ذلك ، فالمؤلفات المتخصصة عن جوانب بعينها من التاريخ الإسلامي ، لا يمكن أن تتوقف عن كونها ضرورة من الضروريات ، ولا يمكن أن تقترب من الحقيقة التاريخية للإسلام أو تاريخ الشعوب الإسلامية إلا إذا مزجنا بين هذه الدراسات المتخصصة وبين تلك الدراسات الأكثر شمولاً .

إنَّ مسألة كيفية معالجة التاريخ ربما قد وجدت الحل إلى حد ما متمثلا في الطريقة التي نظر الناس بها إليها فعلا في الماضي ولا نجد ما يدل على قيام خلاف بين المستشرقين على مسألة هل التاريخ الإسلامي علم مستقل بذاته ، على النحو الذي اختلف فيه المؤرخون حول مسألة هل التاريخ علم مستقل أم ينبغي أن يكون جزءا من سائر العلوم الاجتماعية ؛ حيث انقسموا إلى قسمين أحدهما يعتقد أن التاريخ لا ينبغي له إلا أن يكون جزءا من العلوم الاجتماعية كالانثروبولوجيا ، وقسم يشعر بأن التاريخ برغم اشتراكه مع غيره من العلوم؛ بوسعه - بل ينبغي له - أن يظل علماً مستقلا ذا سمات مميزة **وقد يكون ثمة تفسيران أساسيان لذلك الأمر ، أولهما** أن المستشرقين ذوو خلفيات تبيانية من علم اللغة إلى الفلسفة واللاهوت . ولا يسعنا في كثير من الأحيان أن نميز المستشرقين ذوى الخلفية التاريخية المحضة عن سواهم من المستشرقين ولكي نكون عمليين في التعبير عن أفكارنا نقول إن مصالح المستشرقين الذين يدرسون التاريخ الإسلامي لا يهددها سائر المستشرقين .

وثانيهما أن المستشرقين كثيراً ما يحتاجون إلى الاشتراك معا بغض النظر عن مسألة تخصصهم في التاريخ الإسلامي أو في سوى ذلك من جوانب الدراسات الإسلامية ، لا لأنهم قلة من ناحية العدد فحسب ، ولكن لأن طبيعة التاريخ الإسلامي

أوثق إرتباطاً بالإسلام « كدين » . وهذا على نقيض المستشرقين الغربيين الذين يتخصصون في التاريخ ويستطيعون أن يطبقوا طرائق للمعالجة تتسم بالعلمانية المحضة على مجالات معينة من التاريخ الأوروبي حيث أدى انفصال الدولة عن الكنيسة إلى انتصار التاريخ العلماني . وفي سياق التاريخ الإسلامي نجد أن النتيجة الوحيدة لانفصال الأبعاد العلمانية عن الدينية هوتشويه التاريخ كما حدث فعلا في كتابات الكثيرمن المستشرقين . وما قصدنا هنا أن نبحث هذه المسألة بالتفصيل ، ولكننا نريد فقط أن نلحظ الصلة الوثيقة بين الدين من ناحية ، والمجتمع والاقتصاد والسياسة من ناحية أخرى ، باعتباركل ذلك أجزاء لا تتجزأ من التاريخ الإسلامي ، ولقد تأثرت بذلك أعمال أغلبية المستشرقين ـ وهو أمر له ما يسوغه ـ بما في ذلك أعمال بالاسيوس وماسيجنون اللذين سنناقشهما في القسم الثاني من هذا المقال . وبرغم ذلك فإن غيرهما من المستشرقين الأكثرحداثة قد أكدوا على أهمية البعد الديني في التاريخ الإسلامي مع اعتمادهم على أحدث طرق المعالجة للعلوم الاجتماعية . ومهما يكن من أمر ، فبينما نجد مستشرقين بعينهم يدرسون البعد الديني كما يفهمه المسلمون قبل أن يوجه أولئك المستشرقون نقدهم وحكمهم ، نجد آخرين يفعلون ذلك وهم يرمون في نهاية الأمر إلى تحقيرشأنه وتشويه حقيقته . ونسوق لتوضيح ذلك مثالين من المستشرقين البريطانيين المعاصرين ، فوليم مونتجومري وبرنارد لويس كلاهما من ذوى المكانة بين العلماء باعتراف الكثيرين من زملائهم الأوربيين . وكلاهما درس جوانب معينة من التاريخ الإسلامي وكلاهما غزير الانتاج بشكل يندروجوده في مجال الدراسات الإسلامية . وكلاهما درس البعد الديني من التاريخ الإسلامي ، ومع ذلك نجد أن كلا منهما قد فعل ذلك بطريقة تختلف اختلافاً جذرياً عن الأخرى . ومن ثم فقد صدر الحكم عليهما مختلفاً من قبل العلماء المسلمين المعاصرين .

وعلى الرغم من أن كتاب « وات »، « محمد في مكة » و « محمد في المدينة » هو كتاب يستند ويستلهم معلوماته بشكل رئيسي من المستشرقين البريطانيين والأوروبيين في القرن التاسع عشرمن جولد زيهر إلى موير ، وعلى الرغم من أن نتائج بعينها تتعلق بالنبي لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي توصل إليها سائر المستشرقين ، نجد عمله يحظى بالتقدير الكبير بين العلماء المسلمين مما يدل على أن المستشرق لا يلزمه أن يتحول إلى الإسلام كي يصير معروفاً عند العالم الإسلامي عالماً جاداً . ومع ذلك نجد « وات » ينتقد الإسلام باعتباره عالماً مسيحياً عقلانياً ، وهو ينتقد زملاءه كذلك بتصور مساو ، يعكس قدراً معيناً من عدم التحيز والمحاباة ، مهما كانت نسبية . فهو يحترم آراء المسلمين دون أن يقبلها ، ومن ثم يحترمه المسلمون دون أن يشاركوه آراءه النقدية بالضرورة ، فأي تقدير أفضل من توجيه الدعوة إليه لحضور مؤتمر يعقد في باكستان عن سيرة النبي ، وهو شرف عظيم لا يحلم به برنارد لويس . وعلى النقيض من ذلك نجد

آن برنارد لويس صهيوني متطرف نوعاً ما يدعو إلى العنف لتحقيق أهداف الصهيونية في حماس وتعصب ، ومعرفته بالتاريخ الإسلامي يقصد بها في نهاية الأمر خدمة أهدافه السياسية . ومن ثم نجد منجزاته العلمية ملوثة بأهدافه السياسية وموقفه تجاه التاريخ الإسلامي والمسلمين بعامة من حيث ما تتسم به تلك الأهداف من عنف وتحامل ، على المنوال نفسه تقريباً الذي سار عليه بعض سلفه في حركة الاستشراق ممن كانوا أقل شهرة منه ، إن المرء يتساءل هل يرجع هجومه العنيف على كتاب « إدوارد سعيد » « الاستشراق » إلى تلك الصدمة التي أحسها حين اكتشف صورته هو متمثلة في الجوانب السلبية للاستشراق والتي أماط سعيد عنها اللثام في كثير من النبوغ والعبقرية ؟

* * *

وأخيرا فيكاد يكون من غير الممكن مناقشة طرق المعالجة والمنهجيات في الدراسات الإسلامية دون أن نرجع إلى مسألة تتسم في كثير من الأحيان بالتميع والنسبية برغم حيويتها ، ألا وهي مسألة الموضوعية وعدم التحيز بالنسبة للمؤرخين المستشرقين الذين قاموا بدراسة التاريخ الإسلامي ، وليس هذا هو مجال بحث العوامل الخارجية المتعددة التي ميزت كتابات المستشرقين ، ومع ذلك فمن الضروري أن نشير بإيجاز إلى الملامح الأساسية لتلك العوامل التي أثرت على المستشرقين بعامة ، إذ أنها قد أثرت كذلك على منهجياتهم في التاريخ الإسلامي . وعلى سبيل المثال ، نجد أن نورمان دانيال قد تتبع تطور صورة الشرق عند الأوروبيين باعتبارها محصلة للتوسع التجاري الأوروبي في الشرق الأوسط خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر [٢٢] . وقد قدم كاتب البحث في مقال له أثر الاستعمار والروح التبشيرية واليهودية على الاستشراق عن طريق فحص النصوص التي كتبها أبرز المستشرقين في القرن التاسع عشر والعشرين [٢٣] . ولكن كتاب إدوارد سعيد « الاستشراق » هو أحدث وأعمق تحليل للقوى التاريخية التي تقف وراء تطور فكرة الشرق ، مقدمة إياها في صورة حديثة ، متناقضة مع الشرق الحقيقي ، عن طريق بحث تفصيلي لكتابات أصدق المستشرقين تمثيلا [٢٤] . ونجد أن هذا العمل المهم الذي خطه قلم عالم مستشرق ، قد حظي باستحسان عظيم وتعليق كثير في جميع أنحاء العالم ، بيد أنه أثار كذلك غضب وسخط مستشرقين بعينهم يمضون في غيهم متصورين الشرق صورة ثابتة من نتاج خيالهم يقصدون بها المستهلك الغربي، مفترضين أن القارئ الشرقي غير جدير بتقدير علمهم ، وأقل قدرة على توجيه النقد إليه [٢٥] . أما مسألة الموضوعية في كتابات المستشرقين فتتعرض من أجل ذلك للتحدي الجاد في إطار الدوافع السياسية

والأيديولوجية التي حفزت على تقدم الاستشراق الغربي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين .

وعلاوة على ذلك ، نجد المستشرقين في كثير من الأحيان يحكمون على الإسلام والتاريخ الإسلامي معتمدين على قيمهم ومقاييسهم الثقافية الخاصة ، بدلا من اعتمادهم على المصادر التاريخية ، وبوسع المرء أن ينتقد الانتاج الأدبي لهذه الحركة معتمداً على المقاييس والطرائق التي يزعمون تمثيلها والتي ينتمون إليها . ولقد أمكن تطور البعد الموضوعي للاستشراق لأنهم كانوا يكتبون لجمهور غربي دون أن يخضعوا في ذلك للنقد وأمكنهم دون وازع أو محاسب أو مقوم أن يؤلفوا النظريات « العلمية » التي لا أساس لها من الصحة على الاطلاق ، ومن ثم نجد أمثلة كثيرة للنظريات التاريخية التي تقوم على بنية هرمية ، وسلسلة من المستشرقين يرددون ويطورون النظريات نفسها القائمة على ما كتبه المستشرقون من قبل . ونجد أن هذا الصمت أو عدم الاكتراث من جانب العلماء الشرقيين هو عامل مهم للغاية يفسر لنا لماذا تمكن المستشرقون من اطلاق العنان لتحاملهم لمثل هذه الفترة الزمنية الطويلة . لقد جعلوا أنفسهم في منزلة القاضي ، لأن « قراراتهم » كانت موجهة إلى جمهور غربي يفتقر إلى التكوين الفكري اللازم لتقييم أعمالهم ونقدها كما يفتقر إلى الطرق والحجج اللازمة لدحض نظرياتهم وافتراضاتهم ونتائجهم . وأسوأ ما في الأمر جميعاً أن المستشرقين سايروا في كثير من الأحيان تقاليد معينة حيث يمدون الجمهور الغربي بما يتوقع منهم أن يمدوه به ، وهكذا ظل مجتمع الاستهلاك الغربي أمداً طويلا يستهلك الانتاج الأدبي للاستشراق ، وبالطريقة نفسها التي كان يستهلك بها السلع الأخرى - تقريباً - وبذلك نجد أن عدداً لا بأس به من المستشرقين قد مضوا في غيهم لا يلوون على شيء فهم لذلك يضربون على غير هدى ، إذ لم يجدوا المقارعة من جانب نخبة المفكرين الشرقيين الصامتة ، من ناحية ، ومن جانب نخبة الغربيين الذين تنقصهم الدراية الكافية بالموضوع أو الاكتراث به والاهتمام بشأنه من ناحية أخرى . بل إن الأسوأ أن نجد كثيراً من المستشرقين وقد بنوا مواقفهم على الموقف العام للاستشراق دون نقد أو تمحيص كدليل على كماله أو باعتباره أمراً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على الرغم من أن الدراسات النقدية الحديثة لهذه الحركة قد زلزلت بدرجة كبيرة البرج العاجي الذي يعيشون فيه . وهذا يفسر لنا الدهشة التي تنتاب المستشرقين والصدمة التي تصيبهم ورد الفعل العنيف لديهم إزاء الأعمال التي توجه قدراً أكبر من النقد إلى الحركة الاستشراقية . ومن ناحية أخرى ، نجد أن الموقف السلبي لمستشرقين بعينهم تجاه النقد الموضوعي الذي وجهه إدوارد سعيد وغيره يدل على أن تلك السلالة من المستشرقين بمعناها الكلاسيكي قد تبدلت ، بيد أنها لم تنقض عن آخرها .

وهذه الملاحظات العامة عن بعض الجوانب الموضوعية للاستشراق لا تعني أن جميع المستشرقين لايتسمون بالموضوعية ، بل على العكس من ذلك ، نجد أن بعض المستشرقين البارزين قد ضربوا بسهم كبير في الدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي وأقاموا علامات على الطريق في مجال البحث العلمي بما في ذلك الدراسات في سائر العلوم الاجتماعية ووجهوا الأجيال اللاحقة من المستشرقين . فهناك ثلاثة من العمالقة من ضمنهم السيد هاميلتون جيب ، ولويس ماسينون وميجويل آسن بلاسيوس ، وعلى سبيل المثال ، يمكن للمرء أن يرفض آراءهم السياسية الشخصية (موقف بلاسيوس السياسي كان مؤيداً لفرانكووضد الجمهورية) أويدين أنظمتهم السياسية (ماسينون كان مستعمراً نشطاً يؤمن بالسياسة الاستعمارية للمارشال ليوتي في المغرب ، وعمل على تنفيذها لتأييد سياسته « البربرية » في مراكش بعد أن وجد ما يسوغها من الناحية الفكرية ليس هذا فحسب ، بل بتأييد الاستراتيجية الفرنسية لدمج المغرب مع فرنسا) وبرغم ذلك فنحن نجد أن ما أسهموا به من مؤلفات علمية أعمال ممتازة باعتبارها أعمالا أصيلة قد تحررت إلى حد كبير من آرائهم السياسية وبتعبير آخر ، فإن بلاسيوس لم يتأثر على أي نحوكان بحركة فرانكو الفاشيستية في دراسته للأصول الإسلامية « للكوميديا الالهية » ولقد تعرض ماسينون للنقد من جانب العلماء المسلمين لأنه ابتدع « خرافة الحلاج » ولأنه حول الحاوي إلى شهيد [٢٦] بيد أننا ـ مهما بلغت درجة اختلافنا مع ماسينون بشأن تاريخية شخصية الحلاج كما نراها في كتابه ـ فإن كتابه هذا الأخيريبرزباعتباره دراسة مثالية للصوفية ، ونظراً لما يتميزبه من صرامة عريقة من الناحية المنهجية واستنفاد لببليوغرافيا هائلة ودراسة وتحليل عميق للمصادر التاريخية . ومن الجلي الواضح أن ليس كل المستشرقين قد فشلوا في عرض آرائهم الفلسفية خلال أعمالهم التاريخية ، فالدراسة الممتازة التي كتبها ليفي بروفنيسال « تاريخ المسلمين في أسبانيا » تبرز أمامنا باعتبارها خيردراسة لعصربني أمية في الأندلس ، حتى في الوقت الذي تعكس فيه بجلاء ووضوح أثر الاستعمار على المؤرخين التاريخيين للفترة الاستعمارية . وفي حقيقة الأمر ، نجد أن ليفي بروفنيسال ـ ومن ورائه غيره من المستشرقين الفرنسيين ـ كان يعكس ما توصل إليه المؤرخون الفرنسيون الاستعماريون للمغرب في تاريخه للأندلس ولا سيما نظرية الصراع القبلي بين العرب والبربر باعتبار ذلك قوة اجتماعية أساسية في التاريخ ، وبرغم ذلك فإننا نجد في حالة ماسينون وبلاسيوس أن مستواهما العلمي قد وصل شأوا بعيداً من الكمال وأن نظرياتهما قد أثرت على زملائهما المعاصرين لهما تأثيراً قوياً بحيث يمكننا أن نعتبرهما مسئولين عن تكيف الدراسات الإسلامية في تطورها الذي حدث بفرنسا وأسبانيا على التوالي ، وأنهما قد أثرا على هذا العلم في المغرب بشكل بارز خلال النصف الأول من القرن العشرين . وفي الوقت الذي نجدهما كليهما مدفوعين لدراسة الطوائف

والأحـزاب في التـاريخ الإسلامي ، نجدهما قد اكتسبا نظير ذلك معرفة عميقة بالإسلام كدين وبـالتـاريـخ الإسلامي على وجه العموم حتى غدت دراساتهما وهي تقوم على طرق بحث ثابتـة في ذات الـوقت الذي نجدها فيه موجهة إلى وجهات بعينها . وفي آخر الأمر ، نجـد أن كليهمـا قد أكـدا على البعد الديني من التاريخ الإسلامي وحاولا أن يفهما ذلك البعـد في إطـاره التـاريخي . ونجـد أن كليهمـا وهمـا لم يعتنقا الدين الإسلامي يكنان للإسلام احتراماً عميقاً يندر وجوده بين مؤرخي جيلهم . ولقد حاولا أن يتوصلا إلى فهم أفضـل لحضـارتهمـا الغـربيـة عن طريق دراسـاتهمـا للإسلام التي ربطها كل منهما بالمسيحيـة ولقـد فهم كل من ماسينـون وبـلاسيـوس ذلك. وهما يؤكدان البعد الديني للتاريخ الإسلامي أوسواه من الفروع التي درساها في إطار هذا العلم ، فهما يتسمان بعمق أكبر إذ انهما على خلاف المستشرقين الذين طبقوا النماذج التاريخية الغربية على التاريخ الإسلامي فإننا نجد ماسينون وبلاسيوس في الوقت الذي هما فيه على علم كامل بالنمـاذج الغـربيـة وركـون إليها إلى حد بعيد . نجدهما قد بعدا عنها عن طريق إجراء دراسـة دقيقـة للمصـادر التـاريخيـة الإسلامية ومن ثم نجدهما يخرجان دراسات على أسس صلبـة من العسـير دحضهـا حتى على من يعـارضونها كما حدث مع أولئك الذين عارضوا دراسة بلاسيوس عن أصول « الكوميديا الالهية ».

* * *

٣ - المدخل الشامل والمدخل المتخصص (طريقة المعالجة الشاملة أو المتخصصة) :

يهتم هذا المقـال بالمقـارنة بين مدخلين هما **المدخل الشامل - الذي يمثله في ناحيـة ما (آرنولد توينبي) - إذ يعتبر تاريخ العالم كلا واحداً ذا تفـريعـات من حضارات وثقافات ، والمدخل المتخصص الذي يقوم على التحليل العميق لمجـالات بعينها كما فعل برتراند راسل** حين عالج دراسات في موضوعات بعينهـا متنـوعة بدءا بالزواج إلى المجتمع الصناعي والأيديولوجيات والحرية والمنطق الرياضي وحرب فيتنام . وتقتصر المقارنة الحالية على مجال الدراسات الإسلامية منذ منتصف القرن التاسع عشر ، وهذه الدراسات الخاصة بالإسلام يمكن أن نميزها عن غيرها من الدراسات بموضوعاتها المختلفة التي تختارها أو تعطيها الأولوية جماعات من المستشرقـين ، فجـاءت اتجـاهاتهم ومواقفهم نحو الموضوعات الأقل شأناً في قضايا الاسلام مسايرة ما اتخذته تلك الجماعات المختلفة من موضوعات تتسم بالعمومية أو الشمول .

وليس في إمكاننا بالفعل أن نهون من شأن الصعوبة التي يجدها من يحاول تقسيم المستشرقين منهجياً إلى قسمين : أولئك الذين يطبقون المدخل الشامل والذين يطبقون المدخل المتخصص .

إذ أن مستشرقين بعينهم قد طبقوا المدخلين (الطريقتين) في أعمال مختلفة متباينة .

فهل يكون من الممكن القيام بهذا التصنيف بالنسبة للأعمال التي أنتجت في التاريخ الإسلامي ؟ لقد طبقت مداخل المعالجة الشاملة والمتخصصة في التاريخ الإسلامي مما يمكننا من أن نعتبر هذا التقسيم منعكساً في الأعمال التي أنتجها المستشرقون منذ منتصف القرن التاسع عشر ، وبصفة خاصة خلال النصف الأول من القرن العشرين . ومن الممكن أن يغفل هذا التصنيف تواريخ النشر المحددة طالما أن هذه الأعمال قد تمت في الفترة التي نهتم بها .

ومن العسير أن نعرف (نحدد) بالضبط كلا من المدخلين (هاتين الطريقتين) على نحو يعين حدود كل منهما ، ففي بعض الأحيان نجد أن بعض الأعمال يمكن أن تصب في كلا التصنيفين وتحتفظ في الوقت نفسه ببعض المميزات من كل تقسيم على حدة .

ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد إحدى هاتين الناحيتين هي الغالبة على الدوام في معظم الأعمال . ومن ثم يصبح في مقدورنا أن نضرب مثلاً لكل من التصنيفين بأن نشير إلى أعمال بعينها من التاريخ الإسلامي .

فإذا ما حاولنا أن نشمل كافة فروع الدراسات الإسلامية ، نكون بذلك قد غالينا في توسيع رقعة جهدنا لتوضيح المدخلين الشامل والمتخصص ، إذ سنصل حينئذ إلى مجالات يصير فيها هذا التقسيم غير ذي موضوع . ان اختيار أحد المدخلين من المجالات مثل التاريخ الإسلامي ، أو تطور التقاليد الإسلامية أو تبدل الأفكار الإسلامية ، لهو من الأهمية بمكان إذ أن اتخاذ طريقة أو سواها يلمح إلى التركيز على جوانب مختلفة أو موضوعات متباينة واستخدام ألوان شتى من الدوافع المؤثرة ، والنظر إلى ذات الظاهرة من زوايا معاكسة أو قل الوصول إلى نتائج متعارضة .

وجاءت طريقة المعالجة الشاملة في مرحلة متأخرة عن ذلك ، إذ نجد أن أول تطور جدي للدراسات الإسلامية خلال القرن التاسع عشر ، قد ركز على المصادر الأساسية للإسلام وبالتحديد القرآن والحديث ، وأعقبت ذلك دراسات عن الجاهلية أو فترة ما قبل الإسلام ، والفقه .. الخ وهي مجالات يعتبر جولد زيهر رائداً فيها[٢٧] . ومهما يكن من أمر ، فإن طرق المعالجة الشاملة قد حققت انتصاراً كبيراً خلال القرن العشرين .

وفي مجـال التـاريـخ الإسلامي ، نجد كتاب كارل بروكلمان « تاريخ الشعوب الإسلامية »[٢٨] يشكل عملا رائداً باعتباره محاولة للنظر إلى التاريخ الإسلامي ككل بغض النظر عما تتمخض عنه تلك العوامل حتماً من فروق شاسعة في الزمان والمكان . ومن الأمثلة الجيدة للطريقة الشاملة في معالجة تاريخ الإسلام من أصوله حتى صدر عصر السلاجقة (١٠٥٥ ـ ١٢٠٠) كتاب صدر حديثاً وهو « العظمة التى كانت تسمى الإســلام » [٢٩] من تأليف وليم مونتجومرى وات . فهو يعكس طرقاً أخرى للمعالجة الشاملة مثل الطريقة التي عالج بها روبرت مانتران فترة بني أمية في كتابة « التوسع الإسلامي » [٣٠]

وتمثل مؤلفات س اتش بيكر مثالا أكثر تقدماً زمنياً عن طريقة المعالجة الشاملة للإسلام . وقد وصف ذلك المدخل وارد ينبرج على النحو التالي :

« لقد كان بيكر في دراسته ينبعث من رغبته في رؤية بعض المجالات كمثال نوعي لينابيع الحضارة العظيمة » [٣١]

فبيكر ينظر إلى الإسلام كاستمرار للمسيحية والهيلينة ويصف وارديبنبرج هذا التصور للأسلام فيما يلي :

« انه الدوران السلبي في عالم ايجابي مؤسس في نور كامل » [٣٢]

ومن ثم نجد أن بيكر ينظر إلى الإسلام نظرة شاملة .

ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد أن نظرة بعض المستشرقين الآخرين تختلف عن نظرة بيكر إليه على الرغم من أنهم قد نظروا إليه النظرة نفسها الشاملة .

ونجد أن مؤلفات السير هاميلتون جيب تتسم بالشمول في المعالجة أساساً ، وهو اتجاه نجده واضحاً في كتابه « الإسلام إلى أين ؟ » [٣٣]

فنجده إذ يهتم اهتماماً عظيماً بالإسلام في أوائل القرن العشرين يركز على القوى المتينة التي تجمع العالم الإسلامي بغض النظر عن تلك القوى التي تميل إلى الاسهام في تفتيته . ويمضي جيب في قوله إلى أبعد من ذلك حين يعتبر العالم الإسلامي وأوروبا شطرين للعالم الغربي [٣٤] ، ونجد تفصيلاته التي ساقها لبسط هذا التصور دليلا على طريقته العامة في المعالجة . « .. ان الإسلام لا يسعه أن ينكر أسسه ثم يعيش ، ولقد رأينا أن الإسلام في أسسه ينتمي إلى المجتمع الغربي الأكبر حجماً ويكون جزءا منه لا يتجزأ ؛ إنه تكملة للحضارة الأوروبية وموازنة لها ».

«إن ما يحدث الآن بين أوروبا والإسلام ، إذا نظرنا إليه من أكثر جوانب التاريخ

اتســاعــاً وشمــولا ، يمثــل عودة إلى التكــامل بالنسبة للحضارة الغربية ، وهي التي قد تناثرت بطريقة زائفة مصطنعة إبان عصر النهضة ثم هي الآن تؤكد وحدتها من جديد في قوة ساحقة [٣٥]».

ويمكننــا أن نضم إلى قائمــة الطرق العامة للمعالجة ما ألفه موريس جوديفروى ديمومبيمس ، وجوستاف فون جروينمبوم ، فكتاب جوديفروى ديمومبيمس « محمــد » [٣٦] الــذي كان من الطبيعي أن يقتصــر على سيرة النبي يعكس الطـريقـة الشمــوليـة التي تحـراها المؤلف إذ نجده يدرس الخلفية الاجتماعية العامة كذلك ، كما يطبع المدخل الشامل كتابات فون جرونيمبوم وينعكس ذلك في كتابه « إسلام العصور الوسطى » [٣٧] .

ونجد مؤلفات ألفها « فيليب حتي » تعكس المنحى الذي نحاه في مجال الطريقة الشمولية ومن بينها كتاب « العرب » و « تاريخ سوريا » و « الإسلام منهج حياة » .

وعلى الرغم من أنه من أصل لبناني ، فإن في وسعنا أن نضم « حتي » إلى صفوف المستشرقين الغربيين نظراً لارتباطه الوثيق بهم عن طريق جامعة برنستون . فـ « حتي » يؤمن بالعمومية والشمولية ويرى الإسلام ثقافة قد ربط نفسه بها برباط وثيق عن سواه من المستشرقين .

وينتهج المدخل الشامل أولئك الذين ينوون أن يتناولوا أهم الجوانب متميزينها من بين أوسع نطاق ممكن . وهم إذ يفعلون ذلك يفترضون أن التفصيلات للجوانب المختلفة قد تم تغطيتها بأدنى درجة لازمة بينما نجد المادة العامة قد غطيت إلى أقصى حد ممكن ، ومن ثم نجدهم يقدمون لنا انعكاساً شاملا لرقعة شاسعة (من الأحداث والأمور) فتكون مادة اهتمام ذلك المدخل لذلك مؤشراً إلى ماهية أغراضه وأهدافه التي يرمي إليها .

والعلاقة بين الطريقة الشمولية وجوهر المادة المستخدمة لا تقتضى أن تحد الأولى الثانية بل أن تشير إليها وتوضح طبيعتها .

فعلى الرغم من أن المحتوى قد يختلف ويتباين في كل حالة من الحالات ، نجد أن طبيعة طريقة المعالجة تشير إلى المجال الذي نجد فيه لب الموضوع المعنى .

* * *

١ - طريقة المعالجة الشاملة (المدخل الشامل) عند لويس ماسينون :

إذا اعتبرنا أن الطريقة العامة مفيدة من أنها تعكس لنا مجالات شاسعة في شكل تصورات تتسم بالجلاء والوضوح في الوقت ذاته الذي نجد فيه المؤلفات المتخصصة تنفذ في عمق داخل عدد محدود من الموضوعات، فإن الطريقتين ارتبطتا في إطار مؤلف واحد . ونجد مثالا يوضح هذه الطريقة التي يندر وجودها متمثلة في كتاب لويس ماسينون « عاطفة الحلاج الشهيد الدولي في الإسلام » (٣٨) .

وكانت النية في الأصل تتجه إلى أن يكون هذا الكتاب دراسة لحياة الحلاج ، بيد أن هذا الكتاب قد أشاد ببعض الجوانب الصوفية الإسلامية وأرسى أسساً للجوانب الأخرى التي تتلوها ، فإذا ما تفحصنا بعض أجزاء هذا الكتاب ، اتضح لنا في جلاء ووضوح صعوبة تصنيف مدخل ماسينون في المعالجة إنْ كان مدخلاً شاملاً أم متخصصاً. إذ أن كلا المدخلين مرتبطان على نحو لافكاك منه بطريقة معقدة يمكن إدراكها .

والطريقة المزدوجة التي يستخدمها ماسينون يمكننا تفسيرها إذا ما نظرنا إلى طبيعة الموضوع الذي عالجه كتابه .

فعلى خلاف بلاسيوس في دراسته لابن حزم نجد ماسينون لا يجد تحت تصرفه مؤلفات ضخمة خلفها له عالم موسعي . فليست كتابات الحلاج محدودة فحسب بل تتسم بالصفة نفسها للمواد التاريخية للمصدر الأول المرتبط به. فعلى سبيل المثال، نجد خطاباً واحداً موثقاً من بين الخطابات الأربعة التي اكتشفها ماسينون والتي استعملت ضد الحلاج في اثناء محاكمته الثانية . ونجد أن ماسينون لا ينسب الخطابات الثلاثة الأخرى إلى ما كتبه الحلاج .

فلقد أثرت طبيعة المصادر التي استقى منها ماسينون معلوماته تأثيراً حاسماً على طريقته في المعالجة . ومهما يكن من أمر ، فإن هذا النقص كان أبعد ما يكون عن ترك آثار سلبية ، إذ نجده قد دفع ماسينون إلى توسيع رقعة طريقته في المعالجة مما يضفي على كتابه أهمية أكبر من أن يكون مجرد سيرة حياة موجزة .

إن الببلوغرافيا التي تمخض عنها كتاب ماسينون؛ كنتاج فرعي لعمله ـ في حد ذاتها ـ تعتبر إسهاماً في التاريخ الإسلامي . وفي نهاية الأمر فلربما كانت تلك الجوانب التي تتصل بخلفية الحلاج التاريخية وبالصوفية أهم بكثير مما كتبه عن الحلاج ذاته .
والميزة الفريدة التي نجدها في دراسة ماسينون عن الحلاج هي ذلك الجهد الذي لم يبذله في دراسة الرجل فحسب بل في دراسة البنية الاجتماعية له وأساتذته الذين

تتلمذ عليهم ورحلاته التي قام بها والفلسفات المتصوفة التي كانت سائدة في المجتمعات التي زارها أو التيارات الدينية التي صادفها .

فإذا ما تناولنا بالفحص بعض أجزاء كتابه « عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام » اتضح لنا جلياً الارتباط بين الطريقتين الشاملة والمتخصصة على نحو اعتراض ومن ثم بروز مدخل فريد للمعالجة .

إن أثر الصوفية على روح الحلاج ليتضح من دراسة ماسينون عن ذلك الأثر أثناء فترة التكوين . فنجد ماسينون يلخص لنا الأحوال الأساسية الثلاث التي يتكون منها مذهب التدرج في المعرفة وهي نور العقل ونور الإيمان وبصيرة الذات المقدسة [٣٩] .

ويتضح أثر سهل التوستارى ـ الذي عاش في الفترة من (٢٠٣ هـ ـ ٢٨٣ هـ / ٨١٨ ـ ٨٩٦ م) من تقديم ماسينون لمذهبه القائم على الاجتهاد ، التوبة والايمان ، ويقوم مذهب الجنيد على الميثاق (العهد) الذى قطعته الأرواح على نفسها قبل دخولها الأجساد بالتزام الاخلاص والتسليم إلى الله . ومن ثم نجد أن جوهر الفرد مقدر ومكتوب من قبل بمشيئة الله تعالى .

ويصف ماسينون العملية التي تصل بها تلك النخبة المنتقاة يوم الميثاق إلى الهدف السامي النبيل المتمثل في العودة مرة أخرى إلى كونها الفكرة ذاتها التي كانت عند الله عنها في يوم الميثاق بعد أن تكونت قد مرت بالحياة في صورة دورة انتقالية :

« إن أول نقطة في العبادة هي معرفة الله وضرورة إعلان التوحيد ومفهومه متمثلا في إنكار الشركاء أو التشبيه « بالكيف » أو « الحيث » أو « المكان » ولكن هذا التنزيه لا يصل في النهاية مبتغاه . وعندئذ يرفع الله أولئك الذين انتشوا بالتصوف «السكر»[٤٠] .

ويتساءل ماسينون عن الجهد النفسي الذى لا بد أن يكون الحلاج قد تعرض له عندما خضع لمثل تلك المذاهب الصوفية القاسية حيث التركيز على القدرية إلى حد يصل إلى انقاص حقيقة الروح في نهاية الأمر حتى تصبح عبارة عن الفكرة المقدسة ويجسم الإنسان إلى أن يصير مجرد تصرفات مقدسة .

ولقد أثر النوري المتوفى سنة (٩٠٧/٢٩٥) على الحلاج لا عن طريق تعليماته ولكن بشجاعته والحماس الذي كان يدافع به عن معتقداته حتى لدى مواجهة الخليفة . وذكر ماسينون أبا بكر الفوطى المتوفى (٩٦٩/٣٥٩) والشبلي المتوفى سنة (٩٤٥/٢٤٧) وابن عطاء المتوفى (٩٢٢/٣٠٩) وابن فتيق باعتبارهم أساتذة للحلاج وأصدقاء له ، وقد دافع ابن عطاء وحده عن الحلاج في أثناء محاكمته ومات متأثراً

بالجراح التي أصابته من جراء ذلك . وفي مقابلة عقيدة الجنيد بأن المصير أو الانابة إلى الله تؤدي إلى الكمال ، نجد ابن عطاء يعتقد بأن الشكر لله هو الطريق الذى يوصل الإنسان إلى الكمال وهو ما كان يعتقده الحلاج .

وبدراسة أفكار الحلاج وتعاليمه التي تنم عن خلفيته الثقافية يتبين لنا أن الأحداث التي وقعت فيما بعد في حياة الحلاج ليست بعيدة عن الواقع . فماسينون يترسم خطوات الحلاج إبان مراحل حياته الأولى في دوائر أهل السنة المتشددة في مكة وعن طريق ما كتب معاصروه عن حياة الحلاج والتي تبين أن ضميره الداخلي هو المصدر الذى قاده في مراحل تطوره الصوفية .

وهذا الاختلاف مع الدوائر الخارجية عن مكة يتضح لنا من خلال وصف ماسينون للحالة العقلية للحلاج :

« إن هذه النصوص تسمح لنا أن ندرك تماماً حالة ضمير الحلاج وهي نقطة البدء في حياته كلها إذ جاء تكوينه منشطاً بالحياة الجمالية التي عاشها والتي تغذت في مكة نفسها ومن أزمة الضمير ومن التخيل الصوفي ، وتفاعل الأحداث في روحه يجعله يمر في « حالات » ومن ثم يتعرض لنفحات الله ، انه يسمع كلمات مقدسة يهتم بها ويلحظها ويرى فيها معياراً للحقيقة يستخدم للحكم على المسائل المعلقة بين التقليديين بالنسبة للعديد من المسائل المتعلقة بالعبادة ولا يجد من أساتذته الدعم المطلوب[٤١] .

ونجد أن خروج الحلاج على أساتذته كالمكي والجنيد يرجع إلى اتهامهم إياه بأنه بتجاربه الخاصة يخلط بين إرادة البشر وفضل الله وقد أصيب الحلاج بالاحباط نتيجة تفسيرهم لضميره وهذا يفسر لنا رد الفعل العنيف الذي واجه به مواقفهم . ونجد ذلك الصراع الفكري بين الحلاج وأساتذته ناشئاً أساساً عن أن الأول كان يحاول أن يتحد في وحدانية الله على نحو يشبه الصوفية الهندوسية بينما نجد أن الثاني كان يفصل فصلاً كاملا بين الإنسان وبين الله وصفاته على النحو الذي تفعله اليهودية أو الإسلام .

واختلفت تعاليم الحلاج بالنسبة للحديث عما قاله أهل السنة في أنه فسر السلسلة (سلسلة مؤرخي الأحداث) باعتبارها رموزاً قرآنية للتصورات الدينية التقليدية التي كان يرى أنها مراحل لحقائق مختلفة تؤدي في النهاية إلى الفكرة الالهية ، ونجد أن انحراف الحلاج عن أهل السنة يتمثل في إضفائه على الحديث صفة أنه فوق مستوى البشر وشبه إلهي . وهذا الانحراف هو نتاج للطريقة الرمزية التي يستخدمها في تفسيره للحديث ، وهي طريقة ترفضها بعض الدوائر الإسلامية ، حتى بالنسبة لتفسير القرآن . وانحراف الحلاج عن الطريق الذى اتبعته سائر المدارس التي كانت تستخدم الطريقة الرمزية في التفسير كان يكمن في عقيدته بأن فضل الله يمكن أن يمن

على المـرء بممـارستـه للشعائر الدينية بما يمكن من الاندماج (الاتحاد) الصوفي في النهاية بين المعبود والعبد .

ويـركـز ماسينـون على النـواحي الصـوفية للحلاج باعتبارها عناصر كانت تسود أسلوب حيـاتـه ، ومـذهبـه وتعاليمه . كما أن الصرامة التي اتسم بها قانونه الأخلاقي والمثال الذي ضربه إبان حياته الخاصة ، على ما يبدو ، يضفي على نظريته صفة القوة ، وبـاعتبـار ماسينـون كاثـوليكيـاً ، كان في وسعه أن يربط تفسيره الذاتي لصلب المسيح تضحيـة منـه في سبيـل خلاص البشـرية ، بحياة الزهد والتقشف التي عاشها الحلاج والتي ادعى بأنها تضحية وقربان إلى الله .

ويشرح ماسينون حقيقة اختلاط الحلاج بالدوائر الدنيوية كالتي تشمل الأطباء والفـلاسفة والموظفين المدنيين والقادة العسكريين والمعتزلة والسنة والعلويين .. الخ بأن ذلـك لا يرجـع إلى أيـة ميـول علمانية لدى الحلاج ، بل إلى قرار اتخذه كي يختلط بأهل الـدنيـا حتى يحولهم إلى معتقداته الصوفية . ويستشهد ماسينون بوصف الصولي عن مرونة الحلاج التي مكنته من أن يتسلل إلى مختلف الدوائر في قوله :

« إذا علم الحـلاج أن شعب مدينـة كانـوا معتـزلـة وإمامية يعلن عن نفسه بأنه إمامي ويقول إنه يعرف إمامهم المنتظر وان كانوا من أهل السنة يعلن أنه من أهل السنة »(٤٢) .

وبوسعنا أن نفسر اتهام الحلاج بالتآمر السياسي على أنه لا يرجع إلى أي نوع من الطمـوح الشـخصي بقـدر ما يرجـع إلى ما سببتـه تعاليمه من إثارة وهي حقيقة يشهد عليها ما قاله الصوفي :

« لقـد كان يدور بسـرعـة كبـيرة مسبباً الاضطراب وقد مارس الطب وقام ببعض التجارب الكيميائية وكان ينتقل من مدينة لأخرى » (٤٣) .

وكـانت الـرحـلات التي قام بهـا الحـلاج كثيرة بالنسبة لعمره ، إذ أنه زار بعض الأماكن مثل مكة وبيت المقدس وبغداد وبهروج وبخارى وكشمير .

وممـا ورد من حكـايـات تفسـر كرامات الحلاج المزعومة ما يفسر لنا لماذا خشي العبـاسيـون شعبيتـه المتـزايدة باعتبارها قوة سياسية تهددهم ، وكذلك الحشود التي كانت تتبعه في رحلاته ، والاعتقاد الشائع بين الناس بقدراته الخارقة وعلاقاته وتعاطفه مع القـوى التي كانت ضد العبـاسيين كالعلويين ، وما امتدت إليه شعبيته على الصعيد الجغـرافي والتي شملت كذلـك بغـداد عاصمـة الخـلافـة ، والصـورة التي تكونت عنه باعتبـاره منقـذاً (مخلصـاً) وإدانتـه للعلمـاء كلهـا عوامـل مهمـة تفسـر لنـا لماذا عُدَّ

الحلاج بمثابة المتشدد وخطرا سياسيا على العباسيين . ولم يكن من العسير توجيه الاتهامات إليه حتى من بين ما دعا إليه في مذاهبه . فلقد اتهمه الاماميون باغتصاب حق الدعوة (الوعظ العام) الذي هو حق من حقوق إمام الشيعة ، واغتصاب حق تحديد قواعد للعبادة (للشعائر) ليس من حق أحد سوى الإمام أن يحددها ، واغتصاب حق الأمر كما يأمر الله مستخدماً سلطات الله المطلقة .

ولقد صور لنا ماسينون ما ألقاه الحلاج من خطب عامة في صورة تنبض بالحياة والحيوية إذ يصور لنا أستاذاً في الخطابة يسيطر على قلوب الجماهير بسلوكه الغريب . وقدراته النفسية العظيمة . وكانت استجابة الجماهير لخطب الحلاج المؤثرة أبلغ دليل على شعبيته .

وكان الثمن الذي اضطر أن يدفعه لقاء هذه الشعبية باهظاً إذ واجه معارضة ثلاثية من الصوفية والفقهاء والحكومة .

ويصف ماسينون الاتهام الثلاثى الذى وجه إليه كما يلي :

أولا لإفشاء الكرامات ثم لادعاء الربوبية وادعاء سلطات الله العليا المخولة للإمام فقط وأخيراً لجريمة الزندقة (نظرية الحب المقدس) [٤٤] .

ونتجت عن محاكمة الحلاج آثار تردد صداها في شكل مناظرة ساخنة عن طبيعة الكرامات ومتضمناتها المذهبية ، ويبدو ما في هذه المناظرات من تعقيد في ما كتبه ماسينون عن العديد من الاتجاهات الفلسفية التي شملتها :

بين الصوفية ، نظرية المشاركة بالاندماج الصوفي مع المشيئة المقدسة التي اعتقدها الحلاج وابن عطاء ، وضد نظرية أهل السنة القديمة عن القوى الخارقة التي تمارس ضد الجن من خلال التفويض ، وبين المتكلمين نظرية المقزلة لابن علي الجبائي عن عدم حقيقة كرامات القديسين ، والتي أمكن تخفيفها لبعض أشكال الاخفاء (التخفي) ونظرية الاشعرية عن الباقلاني عن حقيقة القدرة الفعلية التي تعطى للسحرة والشياطين بمشيئة الله العلي القدير ، وعن المعجزات البسيطة هي (مخارق العادات) في مجريات الصدفة العامة للعالم[٤٥] .

وفي مقابل إدانة العباسيين للحلاج ، نجد أشد القوى السياسية مراساً متمثلاً في حكم الأقلية الارستقراطية الفارسية ذلك الذى كان يمثل أشد قوى المعارضة خطورة بالنسبة للعباسيين [٤٦] إذ اتخذ من الإمامية أيديولوجية سياسية له .

وعارضت أسرة ناوباخت ميول الحلاج الصوفية ، متهمة اياه « بادعاء الربوبية » واستشاط غضب الإمامية حين فسر الحلاج الأئمة الاثني عشر باعتبارهم

الشهور القمرية الاثني عشر ، واستخلص من ذلك أن الأئمة كانوا أنواراً تنبعث من النور الالهي وأنكر احتمال خروج الأئمة مركزاً على نظريته الخاطئة القائلة بالسمو عن طريق الاندماج الصوفي ، وحين بلغ غضب الإمامية ذروته ، نفوا الحلاج من قم .

وفسرت أفكار الحلاج باعتبارها مماثلة للمذهب المانوي في أن نظرية الحلاج عن الاندماج الصوفي عن طريق الحب كانت تشبه تعليمات ماني الفارسي بدمج النار داخل الفرد (روحه) بالنار الخالدة نار اله الحب ، ووجدت هذه التفسيرات التأييد داخل الدوائر السنية ليس هذا فحسب بل أيضاً في صفوف المعتزلة الذين وصفوه بالزندقة وأطلقوا عليه « زنديق » وتجسدت هذه التهمة في صورة محاكمة رسمية تتهمه بالهرطقة ، وكان ذلك ذروة ما تمكنت من عمله مختلف القوى التي تظاهرت لتحطيم الحلاج .

أما خاصية المدخل العام لماسينون فيتضح في تفسيره لمحاكمتي الحلاج في الفصل المعنون « المحاكمة » فبينما نجد الحلاج يحتفظ لنفسه بمكان الصدارة في الاهتمام ، فإننا نجد الجو المحيط به يحظى بنصيب مساو من ناحية الواقعية .

ويمثل هذا التاريخ (٢٩٦هـ/ ٩٠٩م) في الوقت ذاته تولى ابن الفرات وظيفة الوزير الأول ، وبداية المطاردة للحلاج واصطياده ولم تكن هذه محض صدفة ، فالحلاج كان ذا اتجاه ضد توجيهات السلطة في وقت كانت فيه سياسة الحكومة هي استخدام القوة وسيلة إلى تأكيد الذات . ومن ثم حامت الشكوك حول تلامذة الحلاج واتهموا بالزندقة ولذلك طاردتهم قوات المتوكل النظامية . وبعد أن هرب الحلاج من مراقبة ابن الفرات تم إلقاء القبض عليه في نهاية الأمر في صوص بواسطة السلطات المحلية بعد أن تم التعرف عليه جيداً واقتيد إلى بغداد بواسطة تلميذه الدباس الذي أطلق سراحه بعد القبض عليه بشرط ضرورة العثور على أستاذه . وفي أثناء المحاكمة الأولى من (٢٩٨ هـ/ ٩١٠ م إلى ٣٠١ هـ/٩١٣ م) ، استنتج القاضي أنه ليس ثمة دليل كاف لاتهامه بالزندقة ، أو ادعاء النبوة أوتضليل الناس بالسحر أو الشعوذة . ومع ذلك فقد عوقب الحلاج وتم عرضه على الناس وسجن لفترة تزيد عن ثمانية أعوام .

وحدثت انطباعات إيجابية عن الحلاج نتيجة النظام الصارم الذى أخذ به الحلاج نفسه في السجن حيث كان يصلي ويصوم حتى وهو يرسف في ثلاث عشرة سلسلة . وبعد أن نقل إلى عدة سجون انتهى به المطاف إلى سجن القصر حيث تغير مصيره على يد نصر القشورى .

ونستمع إلى حمد بن الحلاج وهو يروى لنا هذه الحادثة :

« واستخلص نصر القشوري أمرا من الخليفة ببناء زنزانة بعيدة عن السجن ،

وكانوا بذلك يبنون له منزلا صغيراً بجوار السجن وكان يستقبل زواره هناك لمدة سنة »[٤٧] .

ومن السجن حظي الحلاج بقبول كبير في قصر المقتدر نتيجة حماية نصر له ، وأثارت مكانته الجديدة الغيرة وساعدت على سرد قصص مختلفة عن شخصية الحلاج ويقدم لنا ماسينون صورة حية عن ذلك فيقول :

« كان الناس يقولون أنه كان يحيي الموتى لأنه قد أعاد حياة بعض الطيور بالفعل وأن الجن كانوا في خدمته يحضرون له ما يحدده ويرغبه وقال أحد أفراد سكرتارية الحكومة واسمه حمد بن محمد القنائي إنه أصبح يشعر بالدوار بعد ما شرب « بول » الحلاج » [٤٨] .

ويقدم لنا ماسينون بطريقته الشاملة في المعالجة ، الحلاج في صورة تنبض بالحياة النابضة في العصر الذي كان يعيش فيه . ومثال آخر في قصة سردها علينا ماسينون بشكل ينبض بالحياة وهي :

« كان ولد نصر القشوري مريضاً ، وذات يوم وصف له الطبيب أن يأكل تفاحة ولم يكن التفاح متوفراً في ذلك الموسم ، ووصل الحلاج إليهم وأعطاهم تفاحة كانت بيده ودهش الحضور وسألوه من أين ؟ وجاء الرد من الجنة . وكان يراقبهم أحد الحضور فصاح قائلاً « لا يجب أكل فاكهة من الجنة ففيها دودة ، وقال الحلاج ان التفاحة قد توفت لتغير في انتقالها من عالم أبدى إلى عالم دنيوى ولذلك تم اختراقها »[٤٩] .

ومن السخرية أن يكون ازدياد مكانة الحلاج في القصر سبباً في محاكمته من (٩٢١/٣٠٨ إلى ٩٢٢/٣٠٩ م) نتيجة للسخط المتزايد عليه من جانب جماعات بعينها . فبينما كان البعض يغار من ارتفاع مكانته وعلو قدره بسرعة كبيرة ، كان البعض الآخر موقنا بزندقته . وأدى نفوذ أعدائه في نهاية الأمر إلى محاكمته ومن بين الذين اتهموه أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد ، وهو من علماء السنة البارزين **وكان متخصصاً في تفسير القرآن** ، ويرجع إليه أمر حصر قراءات القرآن في سبع قراءات وذلك من خلال كتابه « القراءات السبع » ، ثم هو الذي قصر نسخة القرآن المعترف بها على نسخة عثمان بعد أن استبعد ثلاث نسخ أخرى لعبد الله بن مسعود ، وأبي بن كعب وعلي بن أبي طالب ، وهي نسخ كانت تستخدم حتى ذلك الحين .

ويتساءل ماسينون عن أصل الموقف الذي اتخذه ابن مجاهد من الحلاج وما إذا كان يمثل رد فعل ضد كتابه الأخير « كتاب قراءات القرآن والفرقان » وهو يؤيد هذه النظرية بسرد التحريفات الآتية عن نسخة عثمان :

١ - « فاقتلوا أنفسكم » بدلا من « كبلوا »

٢ - « لكل ثناء مستقر » بدلا من « نبأ » .
٣ - « أنزل عليكم القرآن » بدلا من « فرض »
٤ - « وتقول مالها » بدلا من « قال الإنسان »

والاثنـان الأولان هما تطبيق لحق الاختيار الذي ادعاه ابن مقسم ، والاثنان الآخران تصويبان صحيحان أدخلا على نص نسخة عثمان وأدخلا دون شك في مصحف ابن مسعود وأبي بن كعب وعلي كما هما [٥٠].

لقد كان الوزير حامد الذي كلف بمحاكمة الحلاج يحتاج إلى اعادة تأكيد مركزه السيـاسي بأن يلحق الهـزيمـة بمتمـردي القـرامطـة . ويلمـح ماسينـون أن الأحوال السياسية أدت بحامد إلى أن يرغب في إدانة الحلاج ويلمح ماسينون إلى أن المحاكمة لم تكن عادلة في عبارته :

« كان حامـد ينظـر إلى الحـلاج باعتبـاره أحـد السحـرة الشياطين الذين يجب استخدام جميع الوسائل ضدهم »[٥١] .

وأدلت تلميذة الحلاج ابنة السمري باعترافات ألحقت الضرر بالقضية . ومهما يكن من أمر ، فبمجرد أن كلف حامد بمحاكمة الحلاج قام بسجنه في القصر ، وقبض على تلامذته ويبدو من ذلك أن الحلاج كان لا بد أن يدان سواء أدلت ابنة السمري باعترافاتها أم لا .

ومن بين تلاميـذه الآخـرين الذين ألقي القبض عليهم حيدرة والسمري والقنائي والهاشمي ، وصودرت العديد من الخطابات والأوراق التي تخص بعض تلامذة الحلاج ممـا أسهم في احـداث النتيجة النهائية للمحاكمة . وكان أهم ما حسم الأمر في النتيجة النهائية هو تأكيد الاتهامات المذهبية للحلاج من جديد .

وكانت ردود فعل تلامذة الحلاج المحتجزين مختلفة في أثناء جلسات المحكمة كما تبـاينت أقـوالهم عن سلوك استـاذهم في أواخر أيامه بالسجن ، وكان من نتيجة رد فعل ابن عطـاء الصـريـح ان سجن ولقى حتفـه قبـل أن يموت استاذه . وتصرف السمري بحمـاقـة حتى ينقـذ حيـاتـه ، ومهما يكن من أمر ، فقد كانت زيارة ابن خفيف لسجن الحـلاج ومـوقفـه الايجـابي منه ذات أهمية تاريخية كبرى . فنجد ماسينون يركز على مكانة ابن خفيف باعتباره سنياً حنيفياً ، وعلى ما عرف عنه من تقوى وورع وصلة وثيقة بقضـاة الحلاج وعدم ارتباطه بصفوف الصوفية ذات الميول غير الحنيفية ويستنتج من ذلك أن موقف ابن خفيف في الدفاع عن الحلاج يبين لنا عدالة قضيته .

وبعـد أن تشـاور القضاة مرة ثم أخرى أصدروا حكمهم على الحلاج بالموت بناء

على ما قيل عن نظريته المزعومة من استبدال فريضة أداء الحج بمكة . ولم تتح للحلاج الفرصة لدحض هذا الرأي .

وتساور الشكوك ماسينون في عدالة هذا الحكم ، فيقول إن حامداً قد أجبر القاضي ابن زنجى على الوصول إلى الحكم الذي يرضيه وأن هذا الحكم قد صدر في غياب القاضي ابن بهلول الذي رفض إعدام الحلاج إبان المشاورات الأولى . ومهما تبين من أمر وبكل النظرة العادلة إلى ماسينون يجب أن نوضح أنه برغم اتخاذه موقفاً محدداً إلا أنه قدم مادة كافية من خلال عمله للقارىء ليتبنى موقفه الخاص به تجاه الحلاج ومحاكمته .

والأبواب التي نوقشت من الكتاب هي تلك الأبواب التي تتصل بالحلاج اتصالا مباشراً ، فلو أن ماسينون كان قد أنهى كتابه بالفصل « المحاكمة » لكانت الدراسات الإسلامية قد حظيت باسهام كبير . ومع ذلك فالأجزاء التي فحصناها تقل عن ثلث الكتاب ، ويمد ماسينون رقعة جهوده إلى النتائج التي ترتبت على صلب الحلاج وأفكاره عقب إعدامه . فتحول الحلاج بعد وفاته إلى صورة شهيد ، وبذلك يقع على كتاب ماسينون أثر الحلاج على الصوفية بوجه عام ، وعلى مختلف مدارس الفكر الديني الإسلامي والفقه وأثره على الخرافات الشائعة .

ومن الناحية المنهجية ، نجد أن طريقة المعالجة الشاملة وجدت ما يسوغها في البحث العميق الذي أجري لتأكيد كل فصل من الفصول بالدقة اللازمة لأي عمل متخصص، ومهما يكن من أمر، فبرغم ما أسداه هذا الكتاب إلى دراسة الصوفية من إسهام كبير ، نجد القارىء لا يقتنع ـ بالضرورة ـ بالحلاج سواء باعتباره مفكراً أو حتى صوفياً .

وبتعبير آخر ، نجد أن شخصية الحلاج قد تم اجتلاء معالمها نتيجة لهذا الكتاب، ولكنه يظل غامضاً إلى حد ما برغم جهد ماسينون الذي استغرق حياته .

* * *

٢ - طريقة المعالجة المتخصصة التي اتبعها ميجويل اسن بلاسيوس :

ان الطـريقـة المتخصصة للمعالجة ، كما يوحي بذلك اسمها ، تنحصر في حيز محدود بذاته ، ولكنها تسعى لفحص هذا الحيز وسبر أغواره بقدر ما يمكن من كمال وعمق . فبدلا من تحديد بعض الأعمال المتخصصة في الدراسات الأسلامية ، فمن المثمر - على ما يبدو - أن نضرب مثلا واحداً للتوضيح .

ويمكننـا أن نضـع مجـويـل آسن بلاسيـوس في سهـولة ويسر ضمن صفوف المتخصصـين في مجـالات بذاتهـا في الإسـلام بدلا من القيام بأى نظام تحليلي لدراسة الإسـلام ككـل ، وهـو بهذا المعنى أقرب إلى جولد زيهر منه إلى بيكر ، من حيث أنه درس الأفراد أو الموضوعات كجزء من الحضارة الإسلامية ونتيجة لها ، ومهما يكن من أمر ، فإننـا نجـد أن بلاسيـوس قد فهم الإسـلام ككـل فهمـاً عميقاً ، وعلى الرغم من معرفته العميقـة بالأسـلام كنظـام ، نجده يختار أن يتخصص في أفراد بعينهم أو في الحضارة الإسـلاميـة بأسبـانيـا وما أعطته للحضارة الأوروبية أو استنفاد المصادر الإسلامية الأولى المـدفـونة في المكتبات القديمة والتي أهملها معاصروه من العلماء . إن اسهامه في إعـادة اكتشـاف المصـادر الإسلامية يتضح لنا من مدى التوثيق الشاسع الذى يقدمه استشهـاداً على ما يكتب . كمـا أن دراسـاتـه عن العـلاقـة بين الحضـارة الإسلامية والنهضـة الأوروبيـة قد أسهمت في خلق موقف جديـد عنـد كثـير من المستشـرقـين الأوروبيـين وكـذلك أدت إلى قيام الكثير من المناظرات المتأججة . فعلى سبيل المثال نجد أن دراسته عن ابن العربي هي دراسة للتصوف الإسلامي ، وعلاقتها بالتصوف المسيحي (٥٢) ، ودراستـه لابن المسـرة (٥٣) ، تحـاول ترسم أصول الفلسفة الإسلامية بأسبانيا التي تنتهج خطوط الفكر المذكورة عاليه .

وفي المـوضـوعـات التي يختارها بلاسيوس ، نجده يتحرى التفكير العلمي إذ أن طريقته في ترتيب المادة هي طريقة تتسم بالمنهجية الشديدة والعمق إذ نجده يقترب من تغطية جميع الجوانب المتعددة ، والنقد الشديد إذ نجده يختار بدقة وعناية المادة ذات الصلة الـوثيقـة بالمـوضـوع من خلال معرفته الدقيقة بأكبر عدد من المصادر المتوفرة . وكـانت أسئلتـه عميقة وتضفي على أعماله روح الأصالة . ومثال ذلك دراسته لابن حزم وتـرجمتـه لكتاب « الفيصل في الملل والنحل » وجاءت هذه الدراسة في ستة مجلدات عن ابن حزم القرطبي وتاريخه ونقده لأفكاره الدينية .

لقـد بذل بلاسيـوس جهـوداً عظيمـة لإعطاء ابن حزم المكانة التي تليق به كمفكر

وفقيه عظيم . فالمجلد الأول من كتاب بلاسيوس يتكون من أجزاء تتناول النقاط التالية . تحليل للمصادر الغربية والشرقية المتوفرة عن حياة ابن حزم (تستخدم كلمة غربية هنا لتعني المنطقة التي تشمل أسبانيا والمغرب ، وكلمة الشرقية هنا تشير إلى الشرق الأوسط) وتتناول كذلك تاريخ حياة ابن حزم وأسرته والحب في شبابه وطفولته ، وحياته وأفكاره السياسية وحياته الأدبية ، وتكوينه الفقهي ، والمدارس المختلفة التى أثرت في فكره ، كما تتناول ابن حزم الفقيه الشافعي والقاضي الظاهري ، ومد رقعة مقاييسه الظاهرية لتشمل حقل الدين ، وتعاليمه عن التوفيق بين العقل والدين ، وابن حزم الجدلي ، وابن حزم في مالوركا وشخصيته واعتزاله ثم موته ، وأعماله ثم مدرسته ، وهو إذ يحاول إقناع قرائه بالفضل الذي يرجع إلى ابن حزم لاحيائه المدرسة الظاهرية بإقامة مدرسته، نرى بلاسيوس وهويدرس في الوقت نفسه تلامذة ابن حزم الذين تلقوا عنه شخصياً وأتباعه خلال القرن الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر للهجرة متتبعاً آثار ذلك وهداه حتى وصل القرن العشرين . وإنه لأمرجلل أن نجد من بين أتباعه أسماء مشهورة مثل ابن العربي من مورسيا (القرن التاسع الهجري) أو تأثيره على اثنين من مشاهير الفلاسفة يعتنقان آراء تختلف اختلافاً جذرياً ، هما ابن رشد من قرطبة (القرن السادس الهجري) والغزالي (القرن السادس الهجري) .

وينبغى ألا نفهم مما أظهره بلاسيوس من تخصص فائق في الموضوعات التي عالجها أنه لا يربطها بالإطار العام الذي تنتمي إليه . وعلى سبيل المثال ، نجد أن تخصصه في ابن حزم ، وفحصه للتفاصيل الدقيقة لشخصه وفكره وأنشطته لا يقوده إلى الاستنتاج بأن ابن حزم كان نادرة عصره وجوهرة زمانه كما فعل دوزي على استحياء. أما عن العلاقة بين ابن حزم والمجتمع فإننا نجد بلاسيوس يعدّ الأول نتاج الثاني إذ يقول :

ولكن الذي لايبدو مطابقاً ومشابهاً تماماً أن الأفلاطونية (ويعنى بها ابن حزم الشهوانية) يجب أن تعدّ ظاهرة شخصية وخاصة بمزاجه هو، مما يشكل شذوذاً حقيقياً في سيكولوجية الإسلام الأسباني . فإن كتاب الحب - يعني بلاسيوس كتاب طوق الحمامة لابن حزم - لا يمكن رفض خلفيته التاريخية لأنه قد صرح بذلك وبشكل واضح في المقدمة(٥٤) وهويسرد تفصيلات عن طبيعة الجو الاجتماعي الذي عاش فيه ابن حزم وقد كتب بلاسيوس دراسة حول طبيعة ابن حزم والمكانة الاجتماعية فقال :

« وهو عندما يفهم نفسية تلك الحضارة القرطبية كاملة والتي عندما وصلت إلى أوج اشعاعها كانت لديها مظاهر التفنن الفكري والعاطفي وكانت دائماً بداية موروثة لأنواع الانحطاط . ولهذا لم تكن رد فعل للوباء العرقي لبنى جنس واحد أو بقاء لنفسية السكان الأصليين المسيحيين وذلك لأن من بين أبطال قصص الحب والغرام الرومانسي

عرب كثـيرون وعجم لا يمكن في ذلك الحين أن يتوأفر فيهم هذا الاختلاج الذي كان يفترضه ابن حزم »(٥٥) .

* * *

ان المستشـرق المتخصص بلاسيـوس يعـدّ نوعاً آخر يختلف عن الجيل السـابق الـذي يمثله « دوزي » أصـدق تمثيل من حيث أن الأول بذل جهـداً كبـيراً في تحليـل المشـاكـل التي يتنـاولهـا بجـديـة إذا ما قارناه بالتاريخ القصصى لدوزي المتمثل بوضوح في مؤلفه « تاريخ المسلمين في أسبانيا » .

إن تحليل بلاسيوس لآراء دوزي حول ابن حزم يبين هذا التناقض بشكل واضح .

إن الأفكـار التي أوردهـا دوزى في تحليله لمفهـوم الحب عند ابن حزم قد أوجزها بلاسيوس في ثلاث نقاط :

١ ـ الصـورة التي عملهـا ابن حزم لغرامياته في تلك الوثائق وتاريخه الذاتي وبنغمات صريحـة وبـريئة وساذجة تظهرلنا في نفسية الأبطال مشاعر رقيقة جداً وحساسة جداً وخالية من التلوث الماجن الجسدى والذى يمكن اعتباره حالة شاذة وخاصة للحب الروحي والطاهر والذي يسميه علماء النفس الحب الأفلاطوني أو الرومانسي .

٢ ـ إن النفسيـة التي يقتضيهـا هذا الحب ليست خاصـة بالعـرق العربي ولا الأدب الإسلامي والتي تميل شهوانيتها في الغالب نحو أحاسيس ماجنة .

٣ ـ حب ابن حزم الرومانسي ومثيله وجميع الطبائع العاطفية يمكن شرحها فقط كحالة نفسية وراثية وكاختلاج خاص بالعرق المسيحي والأسباني (٥٦) .

وعن الفكـرة الأولى يقـول بلاسيـوس أن حب ابن حزم برغم ما فيه من شاعرية ورومانسية «خاطئة» إلا أنه أقل رومانسية مما ورد في رواية «دوزي» الذي عدّ ابن حزم وقع في الحب ثلاث مرات على الأقل .

وهذا النقد التاريخي يدحض الفكرة الخاطئة لدوزي عن أن ابن حزم ـ كضحية لأول حب له في طفولته ـ قد وقع في أوهام هذا الحب وظل يبكيه بقية حياته .

أما عن الفكرة الثانية فانها تذكر بالتحديد أن الحب عند ابن حزم تولد أولا وأخيراً (بالكلية) منبثقاً من الملامح الذاتية الخاصة بشخصيته . ولذا نجده قد برز

كاستثناء مميز في الأدب العربي والإسلامي، فإن بلاسيوس يحاول إثبات أن « طوق الحمامة » يرتكز بشكل واضح على السيرة الشخصية للمؤلف حسب ما ذكره الأخير وبينه .

إن إشارة ابن حزم دائماً إلى الخطابات المعاصرة بالأسماء الحقيقية للشخصيات المذكورة لتعدّ دليلاً آخر على الرومانسية السائدة في عقول من هم في بيئته الاجتماعية وأرواحهم ويصف بلاسيوس الخلفية الاجتماعية لابن حزم كما انعكست في « طوق الحمامة » بالشكل التالي :

« الخلفاء والوزراء والقادة العسكريون وكبار التجار من الارستقراطية العربية العفنة ، والفقهاء والأدباء والشعراء والرجال وأخيراً جميع الطبقات المثقفة من المجتمع القرطبي يظهرون في كل خطوة ضمن صفحاته والمشبعة بحيوية هذه الروح الفكرية المترفة والمتفننة في الحب » [٥٧] .

إن الخلفية الاجتماعية والثقافية لابن حزم ولغيره من الكتاب المسلمين المعاصرين لتعدّ متشابهة، كما أن مفهومه السابق عن الحب لم يكن هو الماسة الساطعة في سماوات الأدب الإسلامي المظلمة .

والفكرة الثالثة لدوزي التي تتمثل في أن حب ابن حزم الرومانسي لم ينبثق إلا من منبع أسباني مسيحي هي انعكاس للأساطير السائدة حول الطابع الغامض الذي يعزى إلى كل ما هو عربي ليس فقط بين الجمهور الأوروبي بل أيضاً بين أبرز مستشرقي القرن التاسع عشر .

إن حقيقة انبهار دوزي بمفهوم الحب عند ابن حزم تضمنت أن عليه أن يحاول البحث عن أصل هذا المفهوم بين المصادر التي يمكنه أن يحددها في إطار خلفيته الثقافية .

إن ما كان ينبغي عليه أن يفعله ليصل إلى النتيجة المطلوبة هو أن يدرس الأدب العربي من خلال شعراء القرن الحادى عشر الأندلسيين والأعمال الأدبية الخاصة بهذه الفترة حتى يكون في وضع أفضل عند تقويمه للأحوال العامة والخلفيات التي انبثق منها الاسهام الأدبي لابن حزم .

إن نقد بلاسيوس لثالثة أفكار دوزي تعكس بشكل غير مباشر الاتجاهات التي سادت بين مستشرقي القرن التاسع عشر الذين يمثلهم دوزي :

« لقد تأثر دوزي كثيراً بما هو عادل أكثر مما هو مبتذل وشائع من الأحاسيس

الماجنة للعرق العربي . وهذا الفكر المبتذل المولود عن دراسة سطحية ومجزئة ووحيد النظرة للأدب الإسلامي وهي غير قوية كقوة الأسطورة وليست أقل انتشاراً من عدم مقدرة العرق السامي للقيام بدراسات فلسفية .

لقد ركز الاستشراق الأوروبي خلال أوج قوته الرئيسية وهيمنته، على الدراسات الخاصة بالشعراء قبل الإسلام، والأدباء المسلمين الذين ينتمون للفترة الكلاسيكية، وينادون بالخضوع والشغف بالشكل والجمال الحسي . وقد بدا ذلك واضحاً في أغلبية ماقدمه الاستشراق الأوروبي مما كان مهما بالنسبة للباحثين السابقين، الذين لم يكن لديهم الوقت الكافي لعمل ذلك أو الشروع فيه . أو القيام بالتحليل للخلفية الضخمة للأدب الإسلامي الذي لم ينشر ولم يكتشف حتى يومئذ، وتجرؤوا على القيام ببراهين غير كاملة ومدحوضة وخلاصات عامة غير ناضجة، رافعين هذه الخلاصات إلى مستوى القانون التاريخي والاجتماعي . ولقد مر قرن تم خلاله تحليل أوجه جديدة للنفسية العربية ورؤية شاملة أكثر دقة، هذا إلى جانب تحليل للميل العاطفي الذي ظهر في فترة ما قبل الإسلام وهو التيار العاطفي الصافي والروحي الذي يشابه الحب المسيحي . وفي الصحراء العربية قرب اليمن توجد قبيلة بدوية عرفت كيف ترتفع إلى مستوى رفيع في هذا الميدان ومن الممكن أن نتصور ماكان عليه جميل بثينة (جميل بن عبد الله العذري) إلى جانب شعراء آخرين من قبائل أخرى . هذا أنموذج لفكرة العفة التي تقضي على الحبيب بالموت لمجرد الحب دون أن يتجرأ مطلقا أن يضع يديه على حبيبته بثينة[٥٨] .

وبرغم أن فكرة الحب في « طوق الحمامة » قد سادت بشكل مثالي فانه ليس الاتجاه الوحيد الذي انتحاه المؤلف فهناك على سبيل المثال بعض المشاهد - برغم أنها قد وصفت بشكل جميل بريشة كاتب رقيق وحساس - إلا أن بها محتوى حسي (جنسي) واضح بينما لا تتضح فيها الأفلاطونية التي صورها دوزي في عموم ما قدمه واضافة إلى ذلك ، فبرغم أن « طوق الحمامة » يعدّ اسهاماً أدبياً هاماً فهو أيضاً مصدر تاريخي لدراسة مجتمع قرطبة خلال القرن الحادي عشر حيث أورد ابن حزم العديد من القرطبيين مشيراً إليهم بأسمائهم .

إن المعالجة المتخصصة لبلاسيوس في دراسته لابن حزم تتناول شكل عمله بالشمول نفسه الذي تتناول به مادته (مضمونه) :

إن الرباط الوثيق بين الشكل والمضمون (المظهر والجوهر) سوف يقودنا بعيداً عن المداخل والتفسيرات والنظريات ليقترب بنا من العقيدة الأيدولوجية والمحتوى ، ومع ذلك فإننا سنتبع هذا المنهج في المعالجة كفاصل مصطنع يسمح بتحليل كل جزء من العمل بشكل منفصل وبغض النظر عن ارتباطه بالعمل ككل .

إنه من غير الممكن أن تناقش إسهام ميجويل اسن بلاسيوس في نظرية الدراسات الإسلامية دون أن نناقش الدراسات التي قام بها المؤلف عن « الأصول الإسلامية للكوميديا الالهية » لدانتي .

ولعل أكبر جدل والنقاش المر الذي أثاره بلاسيوس كانْ نتيجة لمؤلفه «La escatolgia Musulm and en la Divina Comedia» والذي ترجم إلى الانجليزية تحت اسم « الإسلام والكوميديا الالهية »(٥٩) فقد حظي هذا الكتاب باهتمام عدد كبير من المستشرقين منذ صدوره أول مرة في عام ١٩١٩ . وفي الطبعة الثالثة لهذا الكتاب أضاف بلاسيوس فصلا بعنوان « تاريخ ونقد أحد المجادلين » قدم فيه كل ما أثير حول هذا الكتاب من إيجابيات وسلبيات عديدة(٦٠) .

إن قائمة الآراء والمقالات حول هذا المؤلف ـ خاصة ما ظهر منها خلال العشرينات ـ تعدّ ذات أهمية خاصة إذ أنها تضم أغلب مشاهير المستشرقين الأوروبيين في هذه الفترة ، أمثال ت . أرنولد ولويس ماسينون ودانكان بلاك ماكدونالد وغبريال (جابرائيلي) وجودفرى ديمومبينيز الذين كانوا من أشد المتحمسين لبحث بلاسيوس إضافة إلى عدد من ذوي المواقف المعارضة خاصة من بين الايطاليين الذين يدافعون عن قضيتهم الوطنية(٦١) .

ومنذ ذلك الوقت وبحث بلاسيوس يكسب كل يوم أرضاً جديدة (مؤيدين جدد) ولقد كتب الأستاذ **رينولد كوميش** من جامعة توبينجن الرأي التالي في عام ١٩٨٣ :

« عندما صاغ هذه النظرية في عام ١٩١٩ كانت مثارا للتعجب والفضيحة وخاصة في إيطاليا وإن نظرية اسين بلاسيوس كان من الممكن قبولها وكانت حجته أكثر إقناعاً لو عرفوا آنذاك الرواية حول إسراء محمد إلى السماء . ولكن حالياً لدينا طبعة لثلاث ترجمات باللغة الفرنسية القديمة وباللغة اللاتينية وباللغة الأسبانية القديمة وهي الطبعات التي قام بها سيروليو موتوز سنديو وبرث ألنسو ، تلك الترجمات تبين لنا وبدقة أن الرواية كانت معروفة في القرن الثامن عشر في الغرب الأوروبي وأن موضوع إسراء مُحمد وصل حتى المسلمين الأواخر الأسبانيين والمسلمين من أصل أسباني وتعرف ذلك عن طريق الروايات المتعددة للمعراج والموجودة بالمخطوطات المكتوبة باللغة الأسبانية وبالأحرف العربية . (المخطوط ٥٠٥٣ من المكتبة الوطنية بمدريد) والذي يروى لنا العودة التي رواها صلى الله عليه وسلم عندما صعد إلى السماء ، (المخطوط رقم ١١٦٣ من المكتبة الوطنية في باريس) يستخدم التعابير نفسها وكذلك (المخطوط رقم ٩ من مدرسة الدراسات العربية بمدريد) . بالإضافة إلى ذلك يوجد عدة مخطوطات باللغة العربية والتي يرجع أصلها إلى الأندلس والتي تعالج الموضوع واعتقد أنه يجب أن يذكر من

بينها أيضاً (المخطوط مارش ٥١٨ ديلا بودلينا) . وأخبار حول مخطوطات أخرى باللغه العربية توجد منها (الحشر والنشر في الإسلام) للسيد أسين بلاسيوس » [٦٢] .

إنـه ليس ضرورياً أن نعيد مختلف الأراء والمجادلات التي أثيرت حول مؤلف بلاسيوس إذ أن الأفكار والموضوعات الرئيسية في هذه المناقشات قد استهلكت كلها ولذا فقد أوصد هذا الباب تماماً . ومع هذا فينبغي أن نلاحظ أن هذه المناقشة لم تزد عن كونها حواراً ونقاشاً داخلياً يدور بين مستشرقين .

إن السؤال الحقيقي وراء هذا الموضوع ليس محدداً فيما إذا كانت الأفكار الإسلامية مصدر إلهام لبلاسيوس أم لا ، بل يشمل ضمن الاتجاهات والمواقف التي اتخذها بلاسيوس أيا كانت وخاصة ما يتناول تأثير الفكر الإسلامي خلال فترة عصر النهضة ، وإلى أي مدى قد أيدت الاكتشافات الأخيرة من المخطوطات ـ خاصة ما يتعلق منها بالموريسكيين الأندلسيين ـ ما جاء في بحث بلاسيوس كما أوضح كونتزى في مقاله .

ومع ذلك ـ وبعيداً عن جوهر المناقشة ـ فإن بحث كونتزى ـ بينما يمثل عاملاً أساسياً في دعم بحث بلاسيوس ـ فإنه يعكس بعض التحيز المتوارث بين المستشرقين الحاليين وقد انعكس هذا في بعض الاصطلاحات التي استخدمها كونتزى فهو يستخدم الاصطلاح « ماهوما Mahoma في عنوان المؤلف التالي :

«La ascension del profeta Mahoma a los cielos en manuscritos al jamiados y en el manuscrito arabe M 518»

وهذا الاصطلاح « ماهوما » على الرغم من أنه شائع الاستخدام بين المؤلفين الأسبان الآن ـ فإن له وقع معين على الأذن المسلمة حيث أنه تحريف للكلمة الأصلية « محمد » .

وهناك أيضاً اصطلاح آخر استخدمه كونتزي في بحثه كثيراً ويعكس نظرة متغطرسة شاعت بين جيله من المستشرقين وهذا المصطلح هو « ريجاتير » « REGATEAR » ومعناه يساوم أويقايض ، وهومستخدم كثيراً في المعنى التجاري ، وقد استخدم هذا الاصطلاح عند اشارته للمشاهد التي كان « محمد » صلى الله عليه وسلم يضرع إلى الله فيها ويسأله أن يخفف عن المسلمين من أعباء العبادة وواجباتها .

ولا بد لنا أن نعلق على استخدام هذه الاصطلاحات حتى لو حاد ذلك بنا قليلاً عن موضوعنا الأساسي وهو بحث بلاسيوس وذلك لكي نوضح أنه ما زال هناك بعض المستشرقين الذين تؤثر عليهم إلى الآن روح التحيز (التعصب) المتوارثة .

وربما يكون الاستاذ كونتزى قد استخدم هذه الاصطلاحات بشيء من البراءة - لا يهدف من وراء ذلك إيذاء مشاعر المسلمين في تونس حيث قدم بحثه ولكن لأنه كان يخاطب أغلبية من الجمهور الأوروبي ويبدو أنه نسي وجود الباحثين المسلمين .

وفي سياق الحديث عن بحث بلاسيوس ، فإن موقف كونتزي يوضح أن هذا النقاش والجدل إنما يخص المستشرقين بشكل أساسى .

وختاماً ، فإن مناقشتنا للمعالجة المتخصصة والشمولية لكل من ماسينون وبلاسيوس إنما قصدنا من ورائها توضيح مرونة واتساع مجال ونظرية التاريخ الإسلامي وصعوبة بحث كل منهج ومدخل استخدم فيها .

إن أغلب هذا المقال قد تناول منهجية الاستشراق وأساليبه بينما الجزء الخاص بالمعالجات والمفاهيم الشاملة والمتخصصة قد عرض حالة كل من ماسينون وبلاسيوس كمثالين توضيحيين لكل اتجاه منهما . وبعد ، فإن هذا المقال لم يهدف إلى تناول الموضوع من كافة جوانبه وإنما قصدنا به ببساطة فتح منافذ جديدة يمكن لباحثين آخرين أن يسبروا أغوارها بمزيد من التعمق وكل ما حاولنا أن نحققه هو أن نعرض السؤال بدرجة تزيد - أو تقل - من الوضوح وأن نقترح الاجابات الممكنة ، ومع ذلك فعلى الآخرين أن يقوموا هذا العمل وأن يؤيدوا أو يرفضوا هذه المقترحات .

إن توجيه السؤال الصحيح هو الخطوة الأولى في حل أية مسألة .

ولعل من دواعي قلقنا أننا لم نقدم إلا بعض النقاط فقط مما يجدر بحثه حول مناهج الاستشراق وأساليبه وأن ما توصلنا إليه من نتائج في هذا المقال إنما هو شيء مؤقت ، فغني عن القول أن الأمل يحدونا في أن يقوم بعض الباحثين الآخرين بإكمال المسيرة التي بدأناها نحن .

الهوامش

(١) وعلى سبيل المثال ، فإن واردنبرج قد درس صورة الإسلام في كتابات خمسة من ابرز المستشرقين من ذوى الخلفيات المنوعة .

(جون جاكوبز واردنبرج) ، « **الإسلام في مرآة المستشرقين ، كيف علق بعض المستشرقين على الإسلام وكونوا صورة عن هذا الدين** » .

الطبعة الثالثة / باريس ، لاهاى ، ١٩٦٢ ، وتركز دراسة واردنبرج على اجنياس جولد زيهر (١٨٥٠ ـ ١٩٢١) ، ك سنوك هور جونج (١٨٥٧ ـ ١٩٣٦) و س . هـ بيكر (١٨٧٦ ـ ١٩٣٣) و دانكان بلاك ماكدونالد (١٨٦٣ ـ ١٩٤٣) ولويس ماسينون (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) وتتميز هذه الدراسة بكونها واحدة من الأعمال المبكرة التي فرقت بين الإسلام وصورة الإسلام عند المستشرقين كما أنها أكدت بشكل كبير على البعد الديني ، لا بسبب طبيعة المستشرقين الذين اختار أن يدرسهم المؤلف فحسب ، بل أيضاً بسبب المنهج الذي اتبعه ويعتمد فيه بشدة على نظرية المعرفة في العلوم الدينية بغض النظر عما فيه من ملامح أخرى مثل البعد التاريخي .

وهناك مثال آخر لمعالجة مشابهة لمعالجة واردبنرجر متمثل في المقال القصير البليغ لوليام مونتجمرى وات عن صورة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في أدب القرون الوسطى (وليام مونتجمري وات ، محمد في عيون الغرب ، مجلة جامعة بوسطن ٢٢ رقم ٣ ، خريف ١٩٧٤ من ص ٨١ إلى ص ٨٩) . إلا أن فكرة الصورة المشوهة عن الشرق في الدراسات الغربية تظهر بشكل اوضح في كتاب الاستشراق لادوارد سعيد (ادوارد سعيد ، الاستشراق نيويورك ١٩٧٨) .

(٢) مرة أخرى ، فإن « الاستشراق » لادوارد سعيد هو أكبر مثال توضيحي ولكن هناك ايضا بعض الأعمال النقدية منها « أزمة الاستشراق » لأنور عبد الملك ، ديوجين (شتاء ١٩٦٣) رقم ٤٤ من ص ١٠٣ إلى ص ١٤٠ .

(٣) وعلى سبيل المثال ، كتاب و. م. وات عن الرسول صلى الله عليه وسلم الذي صدر في جزأين بعنوان « محمد في مكة » (اكسفورد ، ١٩٥٣) و « محمد في المدينة » (اكسفورد ، ١٩٥٦) ، ويتميز كدراسة انثربولوجيا تركز على الظروف الاقتصادية والاجتماعية في شبه الجزيرة العربية فضلا عن دراسته للسيرة النبوية .

(٤) ان اصطلاح « الاستشراق » مرن جداً لدرجة أن تعريفه يختلف من كاتب لآخر . ومع ذلك فإن سماته العامة معروفة بشكل عام ، وأي تغيرات أو تطورات مستقبلية تطرأ على الاستشراق ستحدد وفقاً لعاملين :

الاتصال الوثيق والمتزايد بين الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية من جهة وتأثير الجيل الجديد من دارسي الدراسات الشرقية الذين درسوا في الجامعات الغربية وغالباً ما تتلمذوا على أيدى مستشرقين وهكذا فإنهم يعالجون حركة الاستشراق من الخارج ، وهذا النمط الجديد من الدارسين يوجد في جميع أنحاء العالم الإسلامي ، ومن الأمثلة على ذلك عزيز أحمد في باكستان وسيد حسن نصر في إيران وأنور عبد الملك في مصر .

(٥) ومع أنه من الممكن مناقشة الاتجاهات المستقبلية العامة للاستشراق الا أنه من الصعوبة بمكان ـ وقد توزع هذا المجال المتخصص في العديد من البلاد المختلفة ـ ان نستبين استشراقاً متجانسا ، ومن جهة اخرى فهناك عامل لا يزال يؤثر على الدراسات الشرقية في الجامعات الغربية الا وهو الثقل المالي خلف الاستشراق . ومن التطورات الأخيرة في هذا المجال الدعم المالي لبعض دول النفط العربية لأقسام الدراسات الشرق أوسطية في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية . ومن الناحية النظرية فالمفروض ان

هذا الدعم لا يؤثر على اتجاهات هذه الاقسام ولكن عملياً يحدث هذا ، بل ان هذا الدعم أحياناً ما يعطى بشروط وعلى أية حال فإن هذه الأقسام ستظل مرتبطة بالجامعات التي هي جزء مكمل منها وللدول التي تنتمي إليها ، مما يحدد سياسات كل منها .

(٦) درس نورمان دانيال تأثير الأمبريالية على الدراسات الشرقية (نورمان دانيال ، الإسلام ، أوروبا والأمبراطورية، أدنبرة، ١٩٦٦) وهذا الكتاب يعدّ استمراراً لكتابه السابق «الإسلام والغرب، محاولة لتحديد الصورة ، (الطبعة الثالثة ، أدنبرة ، ١٩٦٦) ومع ذلك ، ولأنه قد تناول الرقعة الجغرافية حسب اتساع العالم الإسلامي من ١٧٨٩ إلى ١٩٠٠ في كتابه (الإسلام ، أوروبا والامبراطورية) فإنه لم يستطع التركيز بعمق على مناطق معينة أو حقبات تاريخية محددة وبالتالي فإن هذا الكتاب وإن كان مفيداً كمقدمة عن فكرة الإسلام الرئيسية كما يصورها الفكر الأوروبي خلال القرنين الثامن عشر والعشرين إلا أنه يفتقر إلى عمق التحليل بدرجة ما .

(٧) فيما يلي ما كتبه ماكسيم رودنسون للإعراب عن ثنائه على كتاب وات كما جاء في مقدمته للترجمة الفرنسية للكتاب :

ولكن كل هذه الصعاب لا تشكل في حد ذاتها هدفاً من أهداف دبليو .ام. وات ، بل انها كانت مجرد نقطة انطلاق تسمح له بمناقشة المشاكل الحيوية التي هرب أمامها الكثيرون عند رؤيتها ، ولقد واجه تلك المشاكل « بعقل مفتوح وبنظرة جديدة » .

وعلاوة على ذلك فهو يتمتع بأمانة علمية كبيرة وبروح لا تمل الدفاع عن الحقيقة . وهذا مما يقنع النصارى أن صورة الإسلام ليست تلك الصورة الباهتة التي استحوذت على كثير من عقول الدارسين المسيحيين الذين وجدوا أنفسهم أمام التحدى الكبير الذي يمثله عالم المسلمين حتى مع العمل على ضرب الإسلام وتحقيره وتعذيب أهله . وقال أن النصارى لا بد وأن يتعلموا الكثير عن هذا العالم وسنرى كيف يستخدم لغة جديدة بإيمان المسلمين عندما يعالج موضوعات عنهم . ومن نافلة القول أن الرهاب العربي غريب بالنسبة له برغم أنه يظهر عند الكثيرين كظاهرة شائعة .

انها سلامة العقل وتفتحه والأمانة العلمية ومعالجة الجوهر مباشرة ، كل هذا أضاف أهمية إلى كتابه عن « محمد » الذي يشكل شيئاً مهماً في تاريخ الدراسات عن بني الإسلام .

مقدمة روبنسون في كتاب وات « محمد في مكة » باريس ١٩٧٧ ، ص ٧ ـ ٨ .

(٨) ماكسيم رودينسون ، ما هو ميث ، باريس ، ١٩٦١ .

(٩) كازانوفا ، « محمد ونهاية العالم » ، باريس ، ١٩١١ ص ٣ .

(١٠) يقرر ماكدونالد ـ دون تقديم أية أدلة تاريخية من أي نوع ـ إذا كان هناك شيء مؤكد عنه ، وعن شخصيته غيرالواضحة فهوكأنه حالة مرضية (دانكان بلاك ماكدونالد ، من جوانب الإسلام « نيويورك ، ١٩١١ ، ص ٦٠ »

(١١) سارتون (صمويل سوينجر وجوزيف سوموجي) ، ومراجعة أجناس جولد زيهر ميموريال ، (المجلد الأول ، بودابيست ، ١٩٤٨ ، ص ٦٢) .

(١٢) المصدر أعلاه ص ٦٢ إلى ص ٦٣ .

(١٣) يقول اجنيال جولد زيهر« كثيراً ما استعيرت بعض المعايير القانونية من القانون الروماني في الفقه (أجنياس جولد زيهر ، الدراسات الإسلامية المجلد الثاني ، لندن ، ١٩٧١ ، ص ٧٩).

(١٤) إن فكرة تأثير اليهودية والمسيحية على الإسلام شائعة بشكل كبير في كتابات أغلب المستشرقين المعروفين وقد كانت في الحقيقة عاملا هاماً من عوامل حفز اهتمام عدد كبير من المستشرقين بالإسلام والدراسات الإسلامية .

ومهما يكن من أمر ، فإن هذا الاعتقاد لم يكن له سند تاريخي على الدوام مما ادى بدنكن بلاك

ماكدونالد لأن يعتمد على خياله المغرق إلى حد ما إذ يصف نبي الإسلام في كنيسة مسيحية قائلا : « لا يسعني إلا أن أعتقد هنا بأننا أمام حالة من حالات التكرار على لسان محمد وعلى نحو غير مقصود بالمرة لعبارة من العبارات التقطتها ذاكرة اللاوعي لديه حينما كان في كنيسة مسيحية سمعها في أثناء صلاة مسيحية .. »

(دنكن بلاك ماكدونالد ، جوانب إسلامية ـ المرجع المذكور آنفاً ص ٦٥١) .

(١٥) وشاعت هذه الفكرة ولاسيما بين المستشرقين الذين درسوا الفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية من أمثال ابن رشد .

(١٦) وهناك مناقشة عن القبيلة في التصور التاريخي للأندلس بين المؤرخين الفرنسيين ، انظر محمد بن عبود « التصور التاريخي للأندلس قديماً وحديثاً » مجلة تاريخ المغرب ، الأعداد ٢٩ ـ ٣٠ (١٩٨٣) ص ٤٩٨ ـ ٥٠١ .

(١٧) ونجد أن دبليو. ام . وات يعطي الاصطلاح هذا المعنى المرن في عبارته: «.. حتى اننا لنعدّه (جولد زيهر) بحق المؤسس لعلم الدراسات الإسلامية الحديثة » (دبليو . ام . وات ،) « الفلسفة الإسلامية والدين الإسلامي » ، أدنبرة ١٩٦٢ ص ١٨ .

وتعكس هذه العبارة أثر جولد زيهر على وات وهو واضح أبلغ الوضوح في أقدم ما قدمه في هذا المجال « القدرية والقدر في الإسلام » أعيدت طباعته باعتباره مؤلف (دبليو . ام . وات « الفترة التكوينية في حياة الفكر الإسلامي ، أدنبرة ١٩٧٣) .

(١٨) « إن التقدم الذي نرنو إليه لتقدم عظيم ، وان الثمن الذي سنضطر إلى دفعه ليس بالثمن الباهظ » (ماكسيم رودنيسون ، « الصورة الغربية للدراسات الإسلامية الغربية » في الكتاب الذي راجعه جوزيف شاخت وسى اى بوزورث « تراث الإسلام » الطبعة الثانية ، اكسفورد ١٩٧٤ ، ص ٦٢) .

(١٩) وكتاب كينيث براون « شعب صالي ، التقليد والتغيير في مدينة مغربية ١٨٣٠ ـ ١٩٣٠ » مانشيستر ١٩٧٦ .

(٢٠) جانيت أبو لغد « الرباط : التفرقة العنصرية في المغرب » برينستون ١٩٨٠ .

(٢١) ونجد عبد الله لاروى يقيم الموضوعات التي عالجها المؤرخون الاستعماريون للمغرب في مؤلفه « عن تاريخ المغرب » (عبد الله لاروى ـ (بالفرنسية) باريس ١٩٦٧) .

(٢٢) نورمان دانيل « الإسلام ، أوروبا والامبراطورية » أدنبرة ، ١٩٦٦ .

(٢٣) دكتور محمد بن عبود « الاستشراق والنخبة العربية » (بالفرنسية) اعداد ٢٧ ـ ٢٨ (١٩٨٢) ص ١٩٩ ـ ٢١٥) ونشرت هذه المقالة أيضاً باللغة الانجليزية ناقصة (محمد بن عبود الاستشراق والنخبة العربية) المجلة الثلث سنوية الإسلامية ، المجلد ٢٦ ، العدد (١٩٨٢) ص ٣ ـ ١٥ .

(٢٤) يبرز مؤلف إدوارد سعيد نظراً لطريقة معالجته التي تتم بتعدد المعارف في مجال البحث ، شاملا اللغويات والتاريخ . وباعتباره استاذا للأدب المقارن نجد سعيد يعتمد اعتماداً كبيراً على تحليل النصوص ولكن صلته واهتمامه بالعلوم الاجتماعية أضفى على مؤلفه صبغة تعدد العلوم .

(٢٥) من بين النقاد السلبيين نجد الصحفي الفرنسي في جريدة الليموند (العالم) بيرونسيل هيجور وبرنارد لويس . ومهما يكن من أمر ، فإن النجاح العالمي الذي لقيه هذا الكتاب يدل على قيمته الحقيقية .

(٢٦) « في فرنسا ، وعلى سبيل المثال ، نجد المستشرق البارز « لويس ماسينون » الذي قضى حياته كلها يدرس الدرويش الدجال الحلاج ليزيد في تخدير العالم الإسلامي لخدمة من تعلمون » (مولود قاسم نايت بلقاسم . « ثروة الإسلام ، الثقافة » (الجزائر) العدد ٧٦ (يولية ـ أغسطس ١٩٨٣) ص ١٧٦ .

(٢٧) ويعترف الجميع بريادة جولد زيهر في مجال الدراسات الإسلامية . ونسوق الاستشهاد التالي من دبليو .

ام . وات كمثال لنمط الاعتراف الذي يلقاه ذلك المستشرق المجرى بصفة عامة « لقد كان أجناس جولد زيهر ـ على ما يبدو ـ أول عالم أوروبي يقدر أهمية هذا التراث .. « دبليو . ام . وات » الفكرة التكوينية للفكر الإسلامي » ، ادنبرة ، ١٩٧٣ ص ٢ .

(٢٨) دبليـو . ام . وات ، « العـظمة التي كان اسمها الإسلام » لندن ١٩٧٤ ، والميزة الشاملة لهذا المؤلف تنعكس في أول جملة بالمقدمة « ان هدف هذا الكتاب هو اعطاء صورة عن تجارب ومغامرات جزء كبير من البشرية عبر فترة اربعة قرون ونصف قرن من الزمان » (المرجع السابق ص ١) .

(٢٩) وقد حقق كارل بروكيلمان قدراً أكبر من النجاح إذا اعتبرناه أميناً للمحفوظات أكثر من كونه مؤرخاً مما يفسر لنا نجاح كتابه « تاريخ الأدب العربي » (المجلد الثالث ، لايدن ١٩٣٧ ـ ٤٩) .

(٣٠) وكان روبيرت مانتران أكثر نجاحاً في مجال الدراسات التركية وهو حالياً رئيس اللجنة العالمية للدراسات ما قبل الخلافة العثمانية .

(٣١) جان جاك وارذنبرج « الإسلام في مرآة الغرب » بالفرنسية باريس ـ لاهاى ١٩٦٢ ص ٢٧٧ .

(٣٢) المرجع السابق ص ٢٧٨ .

(٣٣) مراجعة لسير هاملتون جيب « إلى اين ايها الإسلام » ، لندن ١٩٣٢ .

(٣٤) المرجع السابق ص ٣٧٧ .

(٣٥) المرجع السابق ص ٣٧٦ .

(٣٦) ام . جوديفروى ـ ديمومبينيس ، « محمد » ، باريس ١٩٥٧ .

(٣٧) وتعرض جوستاف فون جرونبوم للنقد في مقالة كتبها محمد اركون بعنوان « الإسلام الحديث من وجهة نظر الاستاذ جى . اى فون جرونبوم » التي ظهرت باللغة العربية .

ويجدر بنا أن نلاحظ أن العلماء العرب من أمثال « فيليب حتى » كان لهم اسهام عظيم في الحوار بين الغرب والشرق .

(٣٨) لويس ماسينـون « عاطفـة الحـلاج الشهيـد الصوفي في الإسلام » المجلد الأول ، باريس ١٩٢٢ ص ٣٢ نشرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب المهم عام ١٩٧٥ ولكن جميع الفقرات المرجعية في هذه المقالة تتعلق بطبعة ١٩٢٢ .

(٣٩) المرجع السابق ص ٣٢ .

(٤٠) المرجع السابق ص ٣٦ .

(٤١) المرجع السابق ص ٥٧ .

(٤٢) المرجع السابق ص ٧٢ .

(٤٣) المرجع السابق .

(٤٤) المرجع السابق ص ١٣٢ .

(٤٥) المرجع السابق ص ١٣٧ .

(٤٦) يدرس لويس ماسينـون هذه القـوة السياسية المحافظة في كتابه ، « عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام » ، المجلد ١ ، باريس ١٩٢٢ ص ١٤٠ ـ ١٥٩ .

(٤٧) المرجع السابق ص ٢٣٧ .

(٤٨) المرجع السابق ص ٢٣٨ .

(٤٩) المرجع السابق ص ٢٣٩ .

(٥٠) المرجع السابق ص ٢٤٤ .

(٥١) المرجع السابق ص ٢٤٧ .

(٥٢) يرجح ميجويل آسن بلاسيوس أن دانتي كان يحاكي ابن العربي بمورسيا ، ويركز على هذا التأثير في مؤلفه « الكوميديا الالهية » .

(٥٣) يعدُّ بلاسيوس أن ابن مسرة أيضاً قد أثر على دانتي في كتاب « الكوميديا الالهية » .

(٥٤) ميجويل آسن بلاسيوس « ابن حزم القرطبي وقضية نقد الأفكار الدينية » المجلد ١ مدريد ١٩٢٧ ، ص ٥٢ .

(٥٥) المرجع السابق ص ٥٣ .

(٥٦) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٥٧) المرجع السابق ص ٥٢ .

(٥٨) المرجع السابق ص ٥٥ ـ ٥٦ .

(٥٩) ظهرت أول طبعة من هذا المؤلف المثير للجدل عام ١٩١٩ والطبعة الثالثة عام ١٩٦١ . وترجم الطبعة الانجليزية هارولد صندرلاند وظهرت بلندن عام ١٩٢٦ . وكان من المتوقع ظهور ترجمات فرنسية وايطالية وعربية وألمانية لهذا الكتاب ولكنها لم يتم طبعها لأسباب مختلفة (ميجويل آسن بلاسيوس) «الخلفية الإسلامية للكوميديا الالهية » الطبعة الثالثة مدريد ١٩٦١ .

(٦٠) المرجع السابق ص ٤٧١ ـ ٦٠٩ .

(٦١) المرجع السابق ص ٤٧٣ ـ ٤٧٩ .

(٦٢) رينهولد كونتزى .

الفصل الثامن

اللغة والأدب

موقف مرجليوث من الشعر العربي

الدكتور محمد مصطفى هدارة

موقف مرجليوث من الشعر العربي

على كثرة ماكتب المستشرقون في قضايا اللغة العربية والأدب العربي لانجد مقالة تمثل سوء المنهج العلمي خضوعا للتعصب المقيت ضد العروبة والاسلام أشد وقعا وأبعد أثرا من مقالة «ديفيد صمويل مرجليوث David Samuel Margoliouth» المستشرق الانجليزي الذي نشرها بعنوان «أصول الشعر العربي The Origins of Arabic Poetry» في عدد يوليو عام ١٩٢٥م من مجلة الجمعية الآسيوية الملكية التي تصدر بلندن: «Jornal of the Royal Asiatic Society»[1] والتي كان رئيسا لتحريرها.

ولد مرجليوث في عام ١٨٥٨م، وعاش اثنين وثمانين عاما إذ توفي في عام ١٩٤٠م، وقد درس في جامعة اكسفورد الآداب الكلاسيكية اليونانية واللاتينية، ثم انتقل إلى دراسة اللغات السامية. وقد بدأ نشاطه العلمي عام ١٨٨٧م باظهار ترجمة «متى بن يونس» لكتاب (فن الشعر) لأرسطو. وعين بعد ذلك في عام ١٨٨٩ أستاذا بالجامعة التي تخرج فيها. وتوالت بحوثه ومؤلفاته منذ ذلك التاريخ، فكتب بحثا في عام ١٨٩٣م عن أوراق البردى العربية في مكتبة بودلي بأكسفورد، وترجم في السنة التالية جزءا من تفسير البيضاوي إلى الانجليزية. كذلك ترجم في عام ١٩٢٠م جزءا من كتاب (تجارب الأمم) لمسكويه، ثم نشر (رسائل أبي العلاء المعري) عام ١٨٩٨م، و(معجم الأدباء) لياقوت الحموي في الفترة من عام ١٩٠٧م الى عام ١٩٢٧م، و (نشوار المحاضرة) للتنوخي عام ١٩٢١م، وله عدد كبير من التحقيقات والبحوث والتراجم[2].

وإذا كانت جهود مرجليوث في تحقيق المخطوطات العربية ونشرها تذكر له بالتقدير، **فان بحوثه التي تتصل بالاسلام تتسم بالتعصب المقيت، والبعد عن**

المنهج العلمي، والجهالة الفاضحة. يتضح لنا ذلك في كتابه (**محمد ونشأة الاسلام**) Mohammad and the Rise of Islam الذي نشر عام ١٩٠٥م، وكتابه (**الاسلام**) Mohammedanism الذي نشر في عام ١٩١١م، وبحثه عن العلاقات بين العرب واليهود حتى ظهور الإسلام الذي نشر عام ١٩٢٤م، The Relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam .

كذلك يتضح هذا الموقف المتعصب في مقالته موضوع هذا الحديث وهي (أصول الشعر العربي) التي دفعه فيها تعصبه ضد الإسلام إلى تنكب الأسلوب العلمي، وقد هدف فيها إلى التشكيك في الإسلام باثارة الشكوك حول الشعر الجاهلي . وكان لهذه المقالة آثارها الخطيرة في إيمان بعض الباحثين العرب المسلمين المحدثين بما جاء فيها . وأسس الدكتور طه حسين على قواعدها نظرية أفاض في الحديث عنها في كتابه (في الشعر الجاهلي) الذي أصدره عام ١٩٢٦م[٣]، بعد نحو عام من ظهور مقالة مرجليوث، فآذت مشاعر المسلمين، وصدمت فكر العلماء الثقات، ثم حذف منه الدكتور طه حسين أبرز الأقوال إثارة، وأضاف اليه مايعزز نظريته المؤسسة على آراء مرجليوث التي يلخصها قوله: «إن الكثرة المطلقة مما نسميه أدبا جاهليا ليس من الجاهلية في شيء، وإنما هي منحولة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم، أكثر مما تمثل حياة الجاهليين»[٤]، وقد أعاد نشره تحت عنوان (في الأدب الجاهلي) .

وقد انبرى للرد على نظرية طه حسين المرجليوثية الأصل عدد كبير من أهل العلم، نذكر منهم «محمد الخضر حسين» في كتابه (نقض كتاب في الشعر الجاهلي)، و«محمد الخضري» في كتابه (محاضرات في بيان الأخطاء العلمية والتاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي)، و«محمد فريد وجدي» في كتابه (نقد كتاب في الشعر الجاهلي)، و«محمد لطفي جمعة» في كتابه (الشهاب الراصد)، و«محمد أحمد الغمراوي» في كتابه (النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي)، و«شكيب أرسلان» في مقدمته الضافية التي صدر بها كتاب الغمراوي. وكان الرد العنيف على هذه النظرية من فصول كتاب (**المعركة تحت راية القرآن**) **لمصطفى صادق الرافعي** .

وقد اهتم بآراء مرجليوث وآثارها في بعض المستشرقين والعرب الدكتور ناصر الدين الأسد، فخصص لها قسما من دراسته عن مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية[٥] . وظلت مقالة مرجليوث في أصلها الانجليزي بعيدة عن التداول إلا في أيدي قلة من الباحثين، وحتى هؤلاء الباحثون لم يحللوا كل ما جاء في هذا المقال من آراء خطيرة تنضح بالتعصب، وتتخطى أصول المنهج العلمي، وقد تصدى لترجمتها الدكتور يحيى الجبوري[٦]، وقدم لها ببيان بعض أصول قضية الانتحال. وبرغم جهد المترجم

الذي ينبغي أن يذكر فيشكر . ظهرت الترجمة سقيمة غير واضحة أو مفهومة في كثير من المواضع، إلى جانب وقوع بعض الأخطاء في الصياغة العربية، وبعض التحريفات في نقل النص الانجليزي، واستشهد على سقم الترجمة بهذه الفقرة: «ولكن يبدو هنا فضلا عن ذلك وكأن غياب المهارة الشعرية كان مبررا، انه ليس شيئا بعيدا عن المواجهة الكائنة هناك حيث يجب ألا تكون، ولكن شيئا ما هم يتمنونه مع أن غيابه كان مسوغا»[٧] ثم ظهر مقال مرجليوث مترجما مرة أخرى الى العربية في كتاب للدكتور عبد الرحمن بدوي بعنوان (دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي)[٨]، وقد وقعت في الترجمة أخطاء كثيرة، ولكن أخطرها تحريف أسماء بعض الأعلام الذين يجهلهم المترجم لبعد تخصصه عن الشعر العربي، كالحصين بن الحمام الذي يكتبه المترجم (الهمام)[٩]، والأسود بن يعفر الذي يكتبه المترجم (يعفور)[١٠]

وقدم المترجم بين يدي الكتاب تصديرا عاما **يتجلى فيه امتداد التأثير المرجليوثي على المفكرين العرب المعاصرين**، فنراه يسوق «كلام ابن سلام الجمحي» في كتابه (طبقات فحول الشعراء) ثم يعقب عليها قائلا: «**تلك هي النتائج التي انتهى اليها ابن سلام الجمحي، والأسباب التي ساقها لبيان منشأ الانتحال والتزييف والزيادة في الشعر الجاهلي، وهي هي عينها النتائج والأسباب التي أوردها الدكتور طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي)** و(في الأدب الجاهلي)، أو كتابه الواحد المعدل هذا. فعلام إذن كل هذه الضجة الزائفة التي أثيرت حول هذا الكتاب، حتى نعتوا صاحبه بما شاءوا من النعوت، فاتهموه بالمروق والتهجم على التراث العربي العريق، والرغبة في تحطيم أمجاد العرب، والانسياق وراء (مؤامرات) المستشرقين، (ولهذه الكلمة في ذهن كل أوجل المشتغلين بالأدب العربي معان غريبة ممعنة في التضليل والإيهام والتهاويل)، فهل كان «ابن سلام الجمحي» (١٤٩ ـ ٢٣١)هـ (مستشرقا) هو الآخر (متآمرا) على التراث العربي القومي»[١١] .

ولا أجد تجاوزا لكل الحقائق أشد وأخطر من هذه الأقوال، فما أبعد كلام ابن سلام عن «مرجليوث» و«طه حسين»، **وما أصدق قول الأستاذ «محمود محمد شاكر»**: «أما ابن سلام صاحب كتاب (طبقات فحول الشعراء) فهو من قضية «مرجليوث» ومن قضية الشعر الجاهلي بمعزل ... ابن سلام لايشك في شعر هو أحد حفاظه وعلمائه، ثم يؤلف في هذا الشعر وشعرائه كتابا قائما برأسه هو كتاب (طبقات فحول الشعراء) فلماذا نزيف الحقائق»[١٢] وكأن «شكيب أرسلان» قد عنى «الدكتور عبد الرحمن بدوي» حين قال : «وليس «طه حسين» في هذا الرأي الغائل والمنطق المقلوب إلا مقلدا لمرغليوث أو لغيره من الأوروبيين لسابق عقيدة سخيفة فاشية ـ ويالأسف ـ في الشرق، وهي أن الأوروبي لايخطىء أبدا»[١٣] .

ويتبين لنا افتتان «الدكتور عبد الرحمن بدوي» بكل مايكتبه المستشرقون ـ حتى بالخطل والباطل ـ في احتفائه الشديد بمقال «مرجليوث» إذ يقول : «وأخيرا خطا البحث خطوة جبارة بمقال كتبه «ديفيد صمويل مرجليوث» ... استغل فيه نتائج النقوش الحميرية والعربية الجنوبية، وركزخصوصا على الدوافع الدينية في انتحال الشعر الجاهلي والتغيير في روايته زيادة أونقصا أوتحريفا»(١٤)

ويمضي «الدكتورعبد الرحمن بدوي» ـ وهو آخرمن عرضوا بالدراسة لمقال مرجليوث ـ في افتتانه بالمستشرقين وإنكاره على الباحثين العرب الذين تصدوا لأباطيلهم، الى حد التهجم عليهم بقوله: «والشيء المؤسف حقا هو أن كل هذه الأبحاث قد بدأت في الستينات من القرن الماضي، ونمت واتسعت، بينما ظل (المشتغلون) بالأدب العربي في العالم العربي والإسلامي بمعزل تام عنها، وفي جهل فاحش بها. وربما كان في هذا التفسير للدهشة الحمقاء التي قوبل بها كتاب «الدكتورطه حسين»، ولوكانوا على علم بما كتب القدماء من علماء العربية مثل «الجمحي»، وأقصد بالعلم هنا الفهم الدقيق والتبصر لامجرد الاطلاع، ثم لوكانوا اطلعوا على أبحاث المحدثين من المستشرقين التي بدأت قبل ذلك بأكثرمن خمسة وستين عاما، لما رأوا في كتاب (في الأدب الجاهلي) شيئا غريبا أومستنكرا لوخلصت نياتهم، ولرحبوا به بوصفه إسهاما عربيا له قيمة في هذا المجال، ولواصلوا السير في هذا الطريق الواعد بالنتائج العظيمة. لكن ماحدث في مصر والعالم العربي كان على النقيض تماما، فلم يقتصر الأمرعلى الردود الممعنة في الجهل والادعاء التي نشرت في سنوات ١٩٢٧ وما تلاها، بل كان الأدهى هوماكتبه (أساتذة) الأدب العربي من كتب، وماحضره تلاميذهم من (رسائل جامعية) لنيل الدكتوراه، وكلها تكشف عن جهل هؤلاء وأولئك التام بكل مانشرقبل ذلك بمائة عام أويزيد من أبحاث ودراسات نضّرت وجه البحث في الشعر الجاهلي، وتقدمت به خطوات هائلة وهم عنها جميعا غافلون»(١٥)

ولايملك أي باحث نفسه من الدهشة إزاء هذا التهجم القائم على مايصف به القائل غيره من تحريف وجهل وادعاء، بل إن مما يلفت النظربقوة أن **«الدكتورعبد الرحمن بدوي» الواقع في أسر الفتنة المرجليوثية** التي يزعم أنها (نضّرت وجه البحث في الشعر الجاهلي) بإنكارها كل الشعر الجاهلي، وكل الحقائق المستخلصة منه، قد ترجم ضمن مقالات المستشرقين التي نقلها الى العربية **بحث «بروينولسن» (في مسألة صحة الشعر الجاهلي) الذي رد به على «مرجليوث»، وسفّه معظم آرائه**. كذلك أغفل «الدكتور عبد الرحمن بدوي» بحوث مستشرقين آخرين ردوا على «مرجليوث»، وكشفوا زيف منهجه العلمي والنتائج التي توصل إليها، وفي ذلك يقول الأستاذ «محمود محمد شاكر»: «ومن الانصاف للمستشرقين أقول لك: إن كثيرا منهم من شيوخ «مرجليوث»

وأقـرانـه وتـلامذته، قد رفض هذه القضية، ورد عليها ونقضها، وكان من آخرهم ـ فيما أعلم ـ المستشرق «آربري » ، فقد لخص أدلة «مرجليوث» ونقضها عليه، وذلك في كتابه (المعلقات السبع)، ثم قال في آخر كلامه : «إن السفسطة ـ وأخشى أن أقول **الغش في بعض الأدلة ـ التي ساقها الأستاذ «مرجليوث» لاتليق البتة برجل كان ـ ولاريب ـ من أعظم أئمة العلم في عصره**»[١٦] .

تلك بعض آثار ردود الفعل التي أثارها بحث مرجليوث (أصول الشعر العربي)، فما حقيقة الآراء التي أثارها، ومامدى نصيبها من الصحة والخطأ، واعتمادها على قواعد المنهج العلمي السليم ؟!

* * *

إن «مرجليوث» يبدأ بحثه بفروض يسيء فيها شرح الآيات القرآنية، ثم يرتب عليها نتائج خاطئة. وقد بدأ بالاستدلال بالقرآن الكريم على وجود شعراء جاهليين[١٧]، وهو بهذه البداية يشير إلى أمرين. الأول : إنكاره وجود شعراء جاهليين، بين أيدينا أشعارهم وأخبارهم، ولذلك يلتمس الدليل على وجودهم والثاني : الاعتماد على القرآن الكريم وحده في إثبات الأشياء وإنكارها في عصر ما قبل الإسلام. وهو ليس كتاب تاريخ، كما أن «مرجليوث» لايؤمن به بوصفه نصرانيا، فكيف يعتمد على مرجع لا يثق بصحته ؟

ثم نراه يسوي بين الكاهن والمجنون والشاعر، استنادا إلى قوله تعالى : (فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولامجنون. أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون)[١٨] وهو يستنتج من ذلك أن الشعراء كانوا يتنبئون بالغيب[١٩] والكاهن هو الذي يأتيه الرئى من الجن بالكلمة يتلقاها من خبر السماء، والمجنون هو الذي يتخبطه الشيطان من المسّ، وورود الشاعر في الآية التالية لايعني اقترانه بالكاهن والمجنون، فمن أين استنتج «مرجليوث» أن الشاعر يتنبأ بالغيب. وقد بنى على هذا الاستنتاج الخاطيء فهمه السقيم لآيات سورة الشعراء: (هل أنبئكم على من تنزل الشياطين. تنزل على كل أفاك أثيم)[٢٠] فقد قرن الأفاكين الآثمين المشار إليهم في الآية هم الشعراء الذين تنزل عليهم الشياطين[٢١] **وليس هذا صحيحا، فالمقصود من الآية الكهان**، وقد روى «البخاري» عن «عائشة» رضي الله عنها : «سأل ناس النبي صلى الله عليه وسلم عن الكهان، فقال : إنهم ليسوا بشيء. قالوا : يارسول الله فإنهم يحدثون بالشيء يكون حقا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : تلك الكلمة من الحق يخطفها الجني فيقرؤها في أذن وليه كقرقرة الدجاج، فيخلطون معها أكثر من مائة كذبة»[٢٢] فليس الشاعر إذن هو الأفّاك الأثيم، وليس هو الذي تنزل عليه الشياطين ويدعي علم الغيب .

ويمضي «مـرجليـوث» في محـاولة استخراج مافي القرآن الكريم من حقائق حول الشعـر الجـاهلي، فيستند إلى قوله تعالى : (وما علّمناه الشعر وماينبغي له إن هو إلاّ ذكر وقـرآن مبـين»[٢٣] في الحكم بأن الشعـر الجـاهـلي كان كلامـا غامضا غير مبين[٢٤]، على أسـاس أن الآيـة تشـير إلى أن القـرآن (مبـين). وإسناد الإبانة للقرآن ليس معناه نفي الإبـانـة عن الشعـر، وربمـا تصـح شبهـة هذا الارتباط بالتضاد في الإبانة بين القرآن والشعـر إذا اقتصـر وصف القـرآن بالإبـانـة على هذا المـوضع وحده الذي تعرض فيه للشعر، ولكن الحقيقة أن هذا الوصف (قرآن مبين) أو (كتاب مبين) قد تكرر في عشرات الآيـات[٢٥]، مما يدل على أن المقصود تثبيت معنى الوضوح في الدلالة للقرآن، مجردا من الاشـارة إلى الشعـر وسـواه، بل استخـدمت لفظـة (مبـين) في آيات كثيرة أخرى صفة لعشرات من الموصوفات الأخرى كالسحر، أو الضلال، أو العدوّ، أو النذير، أو الخصيم، أو البلاغ، أو الخسران، أو الثعبان، أو الحق، إلى غير ذلك من الموصوفات[٢٦]

ولعل قوله تعالى : (وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنـذرين بلسـان عربي مبـين)[٢٧]. (ولـو نزلنـاه على بعض الأعجمـين فقرأه عليهم ماكـانـوا به مؤمنـين)[٢٨]فيـه أبلغ الدلالة على ماقصدت إليه من وصف القرآن بالإبانة ليكـون واضحـا قاطعـا للعـذر، مقيما للحجة، فقد نزل بلسان عربي على عرب يفهمونه. وليس في ذلك ولا في غيره إيحاء بأن الشعر الجاهلي لم يكن كذلك .

وتأسيسـا على فهم «مـرجليـوث» أن الشاعر الجاهلي هو المقصود بالأفاك الأثيم. استنتج من قوله تعالى : (والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقـولـون ما لايفعلون إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ماظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون)[٢٩]أن الاستثناء لاينطبق على الشعراء[٣٠]، **ولا أدري على من ينطبق اذن، ولا كيف نفصل بين المستثنى والمستثنى منه لغة** .. وهناك اتفاق بين المفسرين جميعا ـ الذين يحسنون فهم لغتهم العربية ـ على أن هذا الاستثنـاء يدخـل فيـه كل شاعـر مؤمن «ولوكان سابقا مشركا آمن وتاب وأناب ورجـع وأقلع وعمـل صالحا وذكر الله كثيرا فيما تقدم من الكلام السيىء، فإن الحسنات يذهبن السيئات، وامتدح الاسلام وأهله في مقابلة ما كان يذمه، وقوله تعالى: (وانتصروا من بعـد ماظلمـوا) قال «ابن عباس»: يردون على الكفار الذين كانوا يهجون به المؤمنين. وكـذا قال «مجـاهد» و«قتادة». وهذا كما ثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحسـان: اهجهم، أوقال: هاجهم وجبـريـل معـك. روى «الامـام أحمد» عن «كعب بن مالك» عن أبيه أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم: إن الله عزوجل قد أنزل في الشعـراء مـا أنـزل، فقـال رسـول الله صلى الله عليـه وسلم: إن المؤمن يجـاهـد بسيفه ولسانه ، والذي نفسي بيده لكأن ما ترمونهم به نضح النبل »[٣١].

ويعـرض «مـرجليـوث» مايسميـه معضلة، وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم (الـذي لم يكن يعلم الشعـر) كان يدرك أن ما يوحى إليه لم يكن شعرا، بينما أهل مكة الـذين يفتـرض أنهم كانـوا يعرفون الشعر حين يسمعونه أو يرونه ظنوا بأن هذا الوحي كان شعرا،[٣٢] و«مرجليوث» **يسوق هذه الشبهة المسمومة في شكل معضلة تأسيسا على وصف الكفـار للرسـول بأنـه شاعـر** والمسألـة ذات شقـين، كلاهمـا يتعامى عنه «مـرجليوث»، **أما الشق الأول** فهو أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يعلم الشعر، وليس هنـاك عربي لم يكن يعلم الشعـر، ولكن الـرسـول صلوات الله عليه لم يكن يقول الشعر، وفرق كبير بين المعنيين.

والشق الثـاني : أن الكفـار من العـرب ظنـوا أن القرآن شعر، وهو أمر لايشتبه عليهم قط، ولكنه ادعاء مثل أي ادعاء بغرض التمويه وصرف النظر عن هذا الفن القولي المعجز الذي نزل به القرآن .

ويبني «مرجليوث» على قوله نتيجة يدّعي فيها «أن الشاعر كان يُعرف غالبا بمادة أقـوالـه أكثـر مما يعرف بصياغتها»[٣٣]. وكأن «مرجليوث» يريد القول بأن شكل الشعر يختلف عن شكل القرآن، ولكن مادتهما واحدة. ثم عاد للقول بأن إنكار أن يكون القرآن شعرا لايشير الى الخلو من الانتظام في شكل الأقوال، بل إلى طبيعة المادة المعبر عنها[٣٤] وهذا اضطراب واضح في فكر «مرجليوث» مرده محاولته الربط المفتعل بين النص القرآني والشعر الجاهلي من حيث الشكل أو المضمون، ولايستقيم هذا الربط بأيهما .

ويتحـدث «مـرجليـوث» عن النقوش التي خلفتها الأمم القديمة ليصل إلى القول «يستحيل أن نستظهر من النقوش العربية أن العرب كانت لديهم أية فكرة عن النظم أو القافية»[٣٥] . وافتراضه وجود نقوش شعرية عند العرب، أو عند أية أمة قديمة ليس أمرا محتـومـا لازمـا، أمـا نفيه ـ تأسيسا على ذلك ـ أن تكون لدى العرب فكرة عن (الشعر) فادعـاء يريـد أن يصـل منـه الى أن الكهـان في الجاهلية هم الشعراء، وان سجعهم (أو لغتهم الغامضة كما سماها) هي الشعر الذي كان معروفا في الجاهلية » [٣٦] .

والغـايـة الخبيثة التي يرمي إليها «مرجليوث» من هذا الاستنتاج ـ دون أن يشير إلى ذلـك صراحـة ـ إيجـاد علاقـة بين الشعر الجاهلي (أو سجع الكهان في رأيه) والقرآن الذي يعتمد في بعض آياته على الأسجاع أو الفواصل كما يسميها علماء البلاغة .

ويطـرح «مـرجليوث» عدة آراء تتسم بالتسرع في الحكم وسوء الفهم، فهو يستند إلى أبيـات لأبي تمـام يذكـر فيهـا أن العرب لايهتمون في الشعر إلا بما يسجل معاركهم وجلائل أعمالهم، ويقرنه في رأيه هذا بهوراس الشاعر الروماني[٣٧]، وليس هناك أي دليل على استمداد أبي تمام الفكرة من هوراس، فليس هناك إذن مايبرر الجمع بينهما في هذه

الاشارة . كذلك نرفض قوله بأن القبيلة التي يظهر فيها الشاعر الأجود تسيطر على القبائل الأخرى[٣٨] ـ فهذا القول لاسند له من الحقيقة في المصادر العربية ـ وأن الشعراء ليسوا إلّا مسجِّلين للأحداث[٣٩]، لأنه بذلك يجرد الشعر العربي من صفته الفنية، ويجعله مجرد نظم وثائقي، وليس ذلك صحيحا من الوجهة الفنية، كما أنه يريد أن يصل بهذا الفهم إلى مصادمة مع الآية القرآنية الكريمة : (وأنهم يقولون ما لايفعلون) مقررا أنهم على العكس يسجلون مافعلوه في الواقع ، أو ماشاهدوه يفعل[٤٠]

ويحاول «مرجليوث» أن يضع حدودا للشعر العربي مستقاة من ديوان أبي تمام، ومن ديوان الحماسة الذي جمعه، فيقول : إن الشعر لايخرج عن الحدود التاريخية أو التراجم الذاتية، وهذا الأمر لاينطبق على الشعر العربي وحده في الجاهلية، أو غير الجاهلية بل ينطبق على الشعر عند أية أمة، وفي أي مكان، فهو يعبر عن أحاسيس الشاعر الباطنة، وعن تفاعله مع الظواهر الخارجية المحيطة به .

ثم يعرض «مرجليوث» بدايات الشعر الجاهلي فيشكك منذ أول وهلة في رواته مبتدئا بالخليل بن أحمد العالم اللغوي البصري الثبت (توفي عام ١٧٠هـ) الذي وضع النظام العروضي من خلال دراسته بحور الشعر الجاهلي، قائلا إن أحد معاصريه ألف كتابا يثبت فيه أن هذا النظام العروضي مجرد وهم[٤١]. وقد نقل «مرجليوث» هذا الخبر من «ياقوت» في (معجم الأدباء)، ولكنه اكتفى منه بما يطعن على الشعر العربي، ولم يأت بالخبر على وجهه الصحيح الذي ساقه به «ياقوت» فهو يقول عن «برزخ العروضي»: «وهو الذي صنف كتابا في العروض نقض فيه العروض في زعمه على الخليل ، ويبطل الدوائر والألقاب والعلل التي وضعها ونسبها إلى قبائل العرب،وكان كذابا»[٤٢]فتأمل كيف أغضى «مرجليوث» عن الأمانة العلمية في نقل مثل هذا الخبر من كتاب مشهور يتداوله جمهور القراء، فما بالك بنقله من كتاب مخطوط، أو مجهول غير متداول. وانظر كيف جعل من «برزخ العروضي» الكاذب الذي لم يُعرف بعلم ولا أثر، عالما يوازي «الخليل بن أحمد» وهو من هو في علمه وفضله وآثاره الباقية حتى اليوم. وهو بهذه الطريقة نفسها يورد دائما الأخبار والروايات الضعيفة التي تتضمن مبالغات غير منطقية، ولايورد الآراء التي تدحضها وتقيم الحجة على تكذيبها، فمن ذلك مثلا ما أورده من رأي يصل بداية الشعر العربي إلى عهد آدم[٤٣]، ويتغاضى عن آراء «محمد بن سلام الجمحي» التي ساقها في مقدمة كتابه (طبقات فحول الشعراء) وكذب فيها الأشعار التي رواها «محمد بن اسحق» وأمثاله ممن لابصر لهم بالشعر، ونسبها لعاد وثمود، وقد جعل «ابن سلام» بداية الشعر العربي التي يمكن أن تكون حقيقية من عهد « عبد المطلب » و « هاشم بن عبد مناف » [٤٤] .

وينقل «مرجليوث» عن «السيوطي» في كتابه (المزهر)[٤٥] قولا منسوبا إلى «عمر بن الخطـاب» رضي الله عنـه، يقول فيه : «كان الشعر علم قوم، ولم يكن لهم علم أصح منه، فجـاء الاسـلام، فتشـاغلت عنـه العـرب بالجهـاد وغزو فارس والروم، ولهت عن الشعر وروايتـه، فلمـا كثر الاسلام وجاءت الفتوح، واطمأنت العرب في الأمصار، راجعوا رواية الشعر ، فلم يؤولوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب ، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل ، فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم أكثره » . فينتقد « مرجليوث » هذه الرواية قائلا إن نسبتها إلى « عمر » رضي الله عنه خطأ تاريخي ، لأن زمن الهدوء لم يأت إلا مع الخلافة الأموية [٤٦] .

وقـد أورد «ابن سلام» هذا القـول[٤٧] نقـلا عن رواة ثقات، فهو صـحيح لامطعن فيه، أما تحديد الاستقرار ـ طبقا لهذه الرواية ـ باتمام فتح فارس وأجزاء من بلاد الروم في عهـد «عمـر بن الخطـاب» رضي الله عنــه نفســه، فأمـر منطقي ليس فيـه أدنى خطأ تاريخي، وكـل مايهـدف اليه «مرجليوث» من نقد هذا الخبر التمهيد لرأيه الغريب الشاذ بجعل العصر الأموي بداية الشعر العربي،وأما إبطال «مرجليوث» القول بأنه لم يبق من الشعر الجاهلي إلا القليل، مع وجود كل هذا الشعر بين أيدينا[٤٨]، فواضح أنه لايريد أن يتصـور وجـود كمٌ هائـل من الشعر الجاهلي الحقيقي، نصت على وجوده كل المصادر القـديمـة، وأثبت «ابن سلام» و«ابن قتيبـة» وسـواهما، أنه من غير المستطاع الإحاطة بشعر قبيلة واحدة، فما بالك بالشعر الجاهلي كله. وقد روى «ابن سلام» عن «يونس بن حبيب» أنه قال: قال «أبو عمرو بن العلاء»: «ماانتهى اليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير»[٤٩] .

ويبـدو أن «مـرجليـوث» لايستطيــع أن يفهم ذلـك، ولا أن يتصـور أن العـرب في جاهليتهم أمة شاعرة، لأننا نراه يذكر في سخرية أن عرائس الشعر قد أوحت للعرب أكثر مما أوحت إلى اليونان[٥٠]. وهذه حقيقة إثباتها ليس مبنيا على عصبية، ونفيها ينبغي ألّا يكون مبعثه العصبية، فلكل أمة طبيعتها وجوانب إبداعها، والشعر عند اليونان لم يكن ديوان حياتهم وعلمهم، كما كان عند العرب .

* * *

ويتناول «مرجليوث» بعد ذلك كيفية وصول الشعر الجاهلي إلينا «فيحاول إلقاء ظلال كثيفة من الشك حول إمكان روايته، أو إمكان تدوين بعضه. فمعظم رواته ـ في رأيـه ـ الذين دانوا بالإسلام (قد قتلوا أوماتوا)، وهو يشك أصلا في وجود أشخاص وظيفتهم الرواية، يقول : «وليس لدينا سبب يدفعنا للاعتقاد بوجود مثل هذه المهنة»[٥١]

مع أن الشعر الجاهلي (الذي ينكره تبجحا «مرجليوث») يزخر بإشارات إلى وجود الرواة كقول «النابغة الذبياني» :

ألِـكـنـي ياعـيـن إلـيـك قولا ستهـديـه الـرواة إليـك عني[٥٢]

وقول «حميد بن ثور الهلالي» :

قصـائـد تستحـلي الـرواة نشيـدهـا ويلهـوبها من لاعـب الحي زامر[٥٣]

وتؤكـد المصـادر المختلفة وجود سلسلة من الرواة تعاقبوا في الرواية، ثم نبغوا في الشعر وصاروا من أعلامه . ويكفي أن نذكر في هذا المقام شعراء المدرسة الأوسية الذين يطلق عليهم الأصمعي اسم(عبيد الشعر) .

بل إن «مرجليوث» يستمر في باطله فيدعي أن مهنة الرواية لم تعش بعد الاسلام، مستنـدا إلى فهمه الخاطىء بأن الاسلام ازدرى الشعر والشعراء، وحض المسلمين على نفض أيديهم منه[٥٤] وليس في كلام المفسرين العرب الذين هم أقدر من «مرجليوث» فهما وتذوقا للغتهم وأسلوب كتابهم المقدس مايدل على هذا المعنى من قريب أوبعيد . فالقرآن في نفيـه أن تكـون آيـاته شعرا صادق من الناحية الفنية كل الصدق، ولكنه لايغض من قيمـة الشعـر بوصفـه فنـا في ذاته، حتى في سورة الشعراء التي يتوهم «مرجليوث» أنها طعن صريح في الشعر والشعراء .

ومن المـلاحـظ أن الآيات التي تعرضت لذكر الشعر كلها مكية، وكان الدافع إليها الـرد على مشـركي قريش الـذين افتروا على الرسول ورسالته، إلا آيات سورة الشعراء فهي مدنية، على الرغم من أن بقية آيات السورة نزلت في مكة، وهذا معناه أن تلك الآيات تغاير في مراميها الآيات السابقة، إنها تعم شعراء الكفار الذين أخذوا يناصبون الاسلام والـرسـول العداء، ولكن بصفة التعميم لا التخصيص، فالآية تقول: (والشعراء يتبعهم الغاوون)، ولكن إذا كان لفظ الشعراء عاما فانما تقصد الآية الشعراء الذين لايلتزمون القواعد الأخلاقية التي رسمها الاسلام، ولهذا فسر الزمخشري الآية قائلا : «لايتبعهم على باطلهم وكذبهم وفضول قولهم، وماهم عليه من الهجاء، وتمزيق الأعراض، والقدح في الأنسـاب، والنسيب بالحُـرم[٥٥]، والغـزل، والابتهـار[٥٦]، ومـدح من لايستحق المـدح، ولايستحسن ذلك منهم، ولايطرب على قولهم إلا الغاوون، والسفهاء، والشطار»[٥٧]

وإذا كان «الزمخشري» قد فسر في دقـة تعارض بعض الشعر الجاهلي مع القواعد الأخـلاقيـة التي رسمها القرآن، فقد تردد في تفسير قوله تعالى : (يتبعهم الغاوون) فذكر أن الغاوين قد يكونون الرواة (الذين ينكر وجودهم «مرجليوث»)، أو الشياطين، أوشعراء قريش الـذين قالـوا : نحن نقـول مثل محمد، وكانوا يهجونه ويجتمع إليهم الأعراب من

قومهم يستمعـون أشعـارهم وأهـاجيهم. ونحن لانعتقد أن الآية الكريمة قد استهدفت بكلمة (الغاوين) طائفة من التي ذكرها «الزمخشري»، ولعل الأقرب إلى التصور أن يكون هؤلاء الغـواة هم الأعـراب الـذين يجتمعـون إلى شعـراء قريش المشـركين. يستمعون أشعارهم وأهاجيهم في الرسول ورسالته[٥٨] .

وكـل ما أسسـه «مرجليوث» على فهمه الخاطىء الذي وصفته فيما سلف من قول يدخـل في باب الـوهم والخطأ، حتى قولـه بأن «شعـر الـوقـائع والحروب التي دارت بين القبائل لم يحض الاسلام على روايته حتى لاتثار الحفائظ ومن أجل هذا نُسِي تماما»[٥٩] ليس صحيحـا في نتيجتـه وان صحت مقدمته، إذ كان من العسير على العرب ـ حتى على الذين أسلموا ـ أن يغفلوا شعرهم القديم، ولوكان فيه تعارض مع القيم الاسلامية . وفي ذلـك يقـول «شكيب أرسـلان»: ليس من الضـروري لاعـلاء كلمـة الاسـلام أن يلتزم المسلمون تعفية كل أثر للجاهلية، أيطمس الاسلام شعرا يستدل به على مقدار فضله[٦٠]

ويقول في موضع آخر: إن الحكم العربي لايعرف طريقة كم الأفواه وتقييد الأقـلام[٦٠] ويقـول في موضـع ثالث: فليقـل لنـا «مرجليوث» أو «طه حسين» أو أحد من يقولون هذه المقالة السخيفة: متى وأين صدر ذلك المرسوم الإمامي بأن يطوى شعر الجـاهليـة[٦٠] ومثلمـا أنكـر «مرجليوث» رواية الشعر الجاهلي شفاها بتشكيكه في وجود مدونـات تتضمن أي قدر من الشعـر الجاهلي ويرى «أن وجود الرواة، وظنه أن الاسلام منع رواية الشعر، نراه ينكر وجود أدب جاهلي قديم بلغة القرآن، مكتوب بالقلم الحميري، أو بأي قلم آخـر، يتعـارض تعـارضـا صارخا مع أقوال القرآن وتقريراته بحيث لايمكن الاقـرار بهـذا الوجود»[٦١]، والشواهد على وجود قدر مدون من الشعر الجاهلي كثيرة[٦٢]، والنقـوش التي اكتشفت في الجـزيرة العربية تثبت وجود اللغة الفصيحة والقلم العربي منـذ أوائـل القـرن الرابع الميلادي، بل ربما قبله، ويقول في ذلك أحد الباحثين العرب : «فاذا كانت هذه النقوش بكلماتها الفصيحة وخطها العربي قد اكتشفت في منطقة كانت مسـرحـا لآثـار ورواسب من الثمودية، والآرامية، والنبطية، لغة وخطّاً، فكيف تكون هذه النقوش التي قد تكتشف في الحجاز ونجد؟ وإذا كانت اللغة الفصيحة والقلم العربي قد نقشا في تلك المنطقة منذ أوائل القرن الرابع الميلادي، بل ربما قبله، فالى أي عهد ترجع بنا نقوش الحجاز ونجد»[٦٣]

أمـا أن تدوين بعض الشعـر الجـاهـلي يتعـارض مع القـرآن، فأمـر عجيب من «مرجليوث» أن يذكره مستدلا بقوله تعالى : (أم لكم كتاب فيه تدرسون)[٦٤]، وهو يستنتج من الآيـة «انه ليس لدى الوثنيين كتب»[٦٥] . وعدم وجود كتاب سماوي مكتوب بين أيدي العـرب لايعني عدم معـرفتهم الكتـابـة، ولأنهم لم يدونـوا أشعـارهم وعهـودهم . فمن السـذاجـة العلمية الربط بين الأمرين وفي ذلك يقول المستشرق «برويـنلسن» في رده على

«مـرجليـوث»: «إن المقصود ليس امتلاك أي نوع من الكتب، وإنما كتب يتفق مضمونها مع القرآن، أو على الأقل، يمكن مقارنتها به»[٦٦] .

ومن السـذاجة العلمية أيضا ما أثاره «مرجليوث» من اعتراض حول كيفية كتابة الشعـر العـربي بحـروف حمـيرية، وهو يقول في ذلك : «إن من مبادىء الكتابة العربية الجنوبية تمييز نهاية الكلمة بخط عمودي، وهذا لايبدو أنيقا في الشعر، حيث يشيع وضع البيت في شطرين. ثم إن الكتابة العربية العادية تلوح ملائمة للشعر العربي على أساس أن الخطاط يسهل عليه أن يمد أو يقصر الكلمات بحيث يبدو التركيب كله متناسبا، لكن هذه العملية يصعب إنجازها بالكتابة العربية الجنوبية»[٦٧] .

وعجيب أن يبني عالم رأيه الشاك في وجود أي نوع من كتابة الشعر في عصر من العصور على أساس (أناقة الخط)، ثم يشكك «مرجليوث» في أمر عدم وجود كتاب أو نذير لدى العرب قبل الاسلام قائلا إن صاحب الأغاني ـ وهو مسلم ـ يروي قصيدة صحيحة نظمهـا «ورقـة بن نوفـل»، وفيهـا يعلن أنه نذير، ويأمر الناس ألا يعبدوا إلا خالقهم[٦٨] والقصيدة التي يشير إليها «مرجليوث» أوردها «أبو الفرج الأصفهاني»[٦٩] وهي قول الشاعر :

لقـد نصـحـت لأقـوام وقـلت لهـم ... أنـا الـنـذيـر فلا يغـرركـم أحـد
لاتـعـبـدنّ إلـهـا غيرخالـقـكـم ... فان دعـوكـم فقـولـوا بيـنـنـا حدد
سبحـان ذي العـرش سبحانا نعوذ به ... وقـبـل قد سبـح الـجـودي والجمـد
مُسـخـر كل ماتـحـت الـسـمـاء له ... لايـنـبـغـي أن ينـاوى ملكـه أحـد
لاشيء ممـا ترى تبـقـى بشـاشتـه ... يبـقى الإله ويـودى المـال والولـد
لم تغـن عن هرمـز يومـا خزائـنـه ... والـخـلد قد حاولـت عاد فمـا خلدوا
ولاسـليـمـان إذ دان الـشـعـوب له ... والـجن والانس تجـري بينهـا البـرد

وقـد أشـار الـدكتـور «يحيى الجبوري» في ترجمته بحث «مرجليوت» إلى أن المؤلف يخلط عن قصـد بين المبشـرين بظهـور نبي المتـوقعـين لذلك، وبين النبي المرسل. وقد كان جمهور من الجاهليين موحدين على دين ابراهيم عرفوا بالأحناف، منهم «ورقـة بن نوفل» و«زيد بن عمرو بن نفيل» و«أمية بن أبي الصلت»، وغيرهم[٧٠] ولكن الـذي ينبغي أن نذكـره في هذا الصـدد أن «أبـا الفـرج» يروي هذه الأبيـات في حديث «لعروة» وقد جاء فيه: كان بلال لجارية من بني جمح بن عمرو، وكانوا يعذبونه برمضاء مكـة، يلصقـون ظهـره بالـرمضــاء ليشرك بالله، فيقول: أحد أحد، فيمر عليه «ورقة بن نوفـل»، وهـو على ذلـك يقـول: أحد أحد، فيقول «ورقة بن نوفل»: أحد أحد والله يابلال، والله لئن قتلتموه لأتخذنه حنانا[٧١]، كأنه يقول لأتمسحن به، ثم أورد الأبيات بعد ذلك[٧٢] وضعف هذا الحديث ـ كما جاء في تعليقات محقق الأغاني، وهي صحيحة ـ أن

«ورقة» مات قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، وبلال ماعذب إلا بعد أن أسلم. كما أن الحديث ضعيف الإسناد لأنه مرسل، وعروة تابعي لم يدرك عصر النبوة .

ولسنا في حاجة بعد ذلك لتأكيد سقوط رواية هذه الأبيات وتلفيقها وهذا أمر بيّن في لغتها وصياغتها. وينطبق ذلك على هذه القصيدة المنسوبة الى شاعر لم نسمع به في أي مصدر عربي بين أيدينا يسمى «قدام[٧٣] بن قادم»، ويدعى «مرجليوث» أنه في هذه القصيدة «يسبق نذر القرآن في كثير من التفاصيل، وانه دعا قومه إلى الدين بالمعنى الإسلامي»[٧٤] ولم يشر «مرجليوث» إلى أي مصدر توجد فيه هذه القصيدة التي نشرها المستشرق «جرفيني»[٧٥] لنعرف قيمته، والظروف التاريخية المحيطة بالقصيدة، وسلسلة رواتها. وأغلب الظن أن هذه القصيدة التي لم نهتد إلى قائلها . ولا إلى أبياتها في أي مصدر أدبي أو تاريخي بين أيدينا، هي من تلفيقات المستشرقين، خاصة أنهم يجعلون تاريخ قائلها مبكرا جدا (٤٠٠ ـ ٤٨٠م)، أي مابين اثنتين وعشرين ومائتي سنة إلى اثنتين وأربعين ومائة سنة قبل الهجرة، فيكون بذلك أقدم من امرىء القيس وطبقته، وهو أمر بعيد عن التصديق بكل المقاييس العلمية، إذ كيف غاب علمه عن علماء العربية من أمثال الأصمعي والمفضل الضبي وابن سلام وابن قتيبة والجاحظ وأضرابهم: ثم ظهر فجأة للمستشرق «جرفيني» .

ويمزج « مرجليوث » في بحثه بين شكه في الشعر الجاهلي وتعصبه ضد الاسلام في أكثر من موطن ، فهو يقول : « إن الأساليب العربية سواء منها النثر المسجوع أم الشعر ذات شبه بأسلوب القرآن . وفي القرآن أجزاء لا يشك في كونها نثرا مسجوعا إلا المتعصبون جدا من أهل السنة ، وفي القرآن أمثلة على كثير من بحور الشعر » [٧٦] .

ومحاولات المستشرقين إثبات وجود شعر في القرآن قديمة متكررة، فقد فعل ذلك «رايت Wright » في كتابه (النحو العربي)، وذكر «بروكلمن» أن محاولات «جريمه Grimme » في ذلك لم تكن مثمرة، كما أن نظرية «مولر Mueller» التي أيدها «جاير Geyer» وهي أن قالب القرآن من القوالب الشعرية قد رفضها «نلدكه»[٧٧] كذلك يقول «بروينلسن» إن الآيات التي يمكن أن تقرأ على أنها تجري على وزن هذا البحر الشعري أو ذاك هي قطعا غير مقصودة أن تكون منظومة[٧٨] وإذا كان بعض الباحثين المسلمين كانت لهم محاولات في اكتشاف بعض الآيات الموزونة[٧٩]، فإن هدفهم يختلف كل الاختلاف عما رمى اليه المستشرقون . فالباحثون العرب كان همهم أن يرصدوا كل الظواهر الفنية الموجودة في القرآن، في محاولة لاستكشاف عناصر إعجازه، أما المستشرقون فقد أرادوا أن يستغلوا هذه الظاهرة في تأييد فكرتهم في أن القرآن ليس وحيا من عند الله. وهذه غاية خبيثة يرمي إليها «مرجليوث» وأخطر من ذلك أنه يدعي أن الإعجاز القرآني يمكن أن يفهم على أساس «أن القرآن أول عمل في اللغة العربية

يكشف عن فن أدبي. أما إن كان السامعون قد تعودوا من قبل على النثر المسجوع والشعر اللذين هما من النوع المنمق كالأعمال الأدبية الجاهلية المكتوبة بهذه الأساليب فيصعب عندئذ إثبات صحة دعوى الاعجاز القرآني»[٨٠] أرأيت كيف يستغل «مرجليوث» فكرة الشك في الشعر الجاهلي المبنية على سوء المنهج العلمي، وعدم الفهم الصحيح، لشفاء داء تعصبه ضد الاسلام، فيربط في خبث شديد بين الأمرين، ويصل بنتائجه إلى أن الإعجاز القرآني لايفهم إلا على أنه أول صورة بيانية عرفها العرب، وأنهم لم يكونوا ذوي بيان قبل ذلك، وأن تردد الأسلوب القرآني بين النثر المسجوع والشعر (كذا) أمر منطقي يدعو الى وجود الشعر بعد ذلك «فعملية الانتقال من أسلوب القرآن إلى الأساليب المنتظمة تبدو متفقة في قياس النظير»[٨١] ولاأريد أن أتوقف عند بعض العبارات المسمومة البعيدة عن المنهجية العلمية التي وردت في هذا الجزء من بحث «مرجليوث» مثل «وإن المسلمين أنفسهم يشكون في صحة القرآن»[٨٢]، فمثل هذه العبارات المرسلة التي لادليل عليها، والتي يعني بها الباحث فئات منحرفة خارجة عن الاسلام، لاتعني المسلمين في كثير أو قليل، فما أسهل أن تثار الشبهات بلا دليل، وأن يلقى الكلام جزافا دون سند، ويصل «مرجليوث» بعد ذلك كله إلى الحديث عن الرواة، وما أصدق مايقوله «أوجست اشبرنجر» في مقال له عن الرواية والرواة عند العرب: «إن علم الرواية الشفوية خاصية اختص بها الإسلام، بيد أن قلة من المستشرقين قدروها حق قدرها، وفهموها كما ينبغي»[٨٣]، وليس «مرجليوث» من هذه القلة، فقد تناول رواة القرنين الثاني والثالث الهجريين، فهاجم حمادا الراوية (٩٥ ـ ١٥٥هـ) وحشد كل ماوجده في المصادر القديمة من أخبار تشكك فيه، ليصل بذلك إلى إسقاط جميع رواياته، بما في ذلك المعلقات[٨٤]

وما يذكر من طعن في حماد في مصادرنا العربية ينبغي أن يؤخذ بحذر شديد، فأخباره تدل على أنه كانت لديه كتب فيها أخبار الجاهلية وأنسابها وأشعارها، بعضها كتبه علماء قبله، وبعضها الآخر مما دونه[٨٥] أما ماتذكره الأخبار من أن حمادا هو الذي جمع السبع الطوال، فلا يقوم دليلا على أنها لم تكن موجودة قبله، ولايصح في الأذهان أن يطعن الأقدمون في حماد، ثم يقبلون روايته وحده للمعلقات، بل لابد أن تكون معروفة لديهم من غير طريق حماد، إما في المدونات، أو المرويات، وقد فند أحد الباحثين المحدثين كل الروايات التي طعنت على حماد، منسوبة إلى «المفضل الضبي»، أو «الأصمعي»، أو «أبي عمرو بن العلاء»، أو «ابن سلام»، أو «خلف الأحمر»، وقد انتهى إلى القول: «فنحن إذن ـ بعد ماعرضنا هذه الأخبار، وبينا مافيها من زيف ـ نميل إلى أن نعد أكثر مااتهم به حماد موضوعا دعت إلى وضعه عوامل عدة: منها هذه العصبية التي كانت متأججة بين البصرة والكوفة، ومنها تلك المنافسات والخصومات الشخصية، كالتي كانت بين المفضل وحماد، ومنها العصبية السياسية: فقد كان حماد أموي الهوى والنزعة، وكانت

دولة بني أمية قد ولت، وأقبلت دولة جديدة تناصبها العداء، وتريد أن تمحو محاسنها وآثارها، وتحط من قيمة من اشتهر فيها، أو نال لديها حظوة. ومنها: أن حمادا كان - باعتراف الرواة - كثير الرواية، واسع الحفظ، فكان يروي ما لا يعرفه غيره، ويحفظ مالايحفظون، فاتهموه بالتزيد والوضع»[٨٦] .

ولم يعن «مرجليوث» نفسه بتقصي الأخبار التي تطعن على حماد، وهذا أمر يفرضه عليه المنهج العلمي الصحيح، ولكنه أضرب عن ذلك، بغية تأييد فكرة الشك في الشعر الجاهلي، ومحاولة إسقاطه لحاجة في نفس يعقوب .

وكذلك فعل «بخلف الأحمر»، فهو يقول عنه إنه «سيىء السمعة»[٨٧]، وقد تقصى الدكتور «ناصر الدين الأسد» الأخبار التي تتهمه بالوضع والنحل، والأخرى التي توثقه وتعدله، وانتهى إلى توثيقه، وإلى إثبات العصبية وراء التوهين من رواياته[٨٨]

ويقول «بروينلسن» في رده على مرجليوث بالنسبة لموقفه من الرواة «ينبغي علينا ألّا نستسلم للشك المفرط فيما يتعلق بالمادة الشعرية التي رواها اللغويون، ولا للإفراط في الثقة العمياء فيما يتعلق بقدحهم بعضهم في بعض » [٨٩] .

وتوالى هجوم «مرجليوث» على رواة الشعر الجاهلي، سواء أكانوا من الكوفة أم من البصرة، فقد أضعف روايات «جناد بن واصل» الذي طالما اقترن اسمه بحماد. وقد جاء في (معجم الأدباء) لياقوت خبر عن «الثورى» يقول فيه: «اتّكل أهل الكوفة على حماد وجناد، ففسدت رواياتهم من رجلين كانا يرويان لايدريان، كثرت رواياتهما، وقل علمهما»[٩٠] ولعل جنادا استهدف لحملة تشكيك تدفعها العصبية، كما استهدف حماد نفسه، وكانا - بشهادة هذا الخبر نفسه الذي ساقه ياقوت - كثيري الرواية وإذا كان «مرجليوث» قد وجد فرصة سانحة للتشكيك في روايات «حماد»، و«جناد»، و «خلف الأحمر» بسبب ماوجده من تهم كثيرة موجهة إليهم، فإنه لم يعدم الوسيلة للتهجم على رواة آخرين، علماء بالشعر، أقرت لهم المصادر العربية المختلفة بالثقة، ولكن «مرجليوث» لم يعدم خبرا هنا أوهناك، يشكك في روايات هؤلاء الأعلام من أمثال «أبي عمرو بن العلاء»، و«الأصمعي»، و «كيسان»، و«أبي عمرو الشيباني»[٩١] ومثل هذه الأخبار المفردة كان ينبغي أن توضع موضع التمحيص والتقصي، لادراك مافيها من عصبية تدفع إلى الطعن، فـ«ابن الأعرابي» وهو كوفي يتنقص «الأصمعي» وهو بصري بل وجد أحد الباحثين خصومة شخصية بين الرجلين تدفع «ابن الأعرابي» إلى هذا التهجم على «الأصمعي»[٩٢].

وقد دفع «أبو الطيب اللغوي» عن معظم هؤلاء الأعلام تهمة الوضع، وقال عن «أبي زيد» و «الأصمعي»، و«أبي عبيدة»: «كلهم كان يطعن على صاحبيه بأنه قليل الرواية، ولايذكره بالتزيد»[٩٣]ويرجع ذلك إلى منافسة شخصية بينهم.

كذلك يقول «أبو الطيب» عن «كيسان» نقلا عن «الأصمعي» : «كيسان» ثقة ليس بمتزيد، وقد أخذ عن «الخليل»[٩٤] .

وقد عقد «ابن جني» في (الخصائص) بابا «في صدق النقلة وثقة الرواة والحملة» وذكر فيه من أخلاق الرواة العلماء من أمثال «أبي عمرو بن العلاء»، و«الأصمعي»، و«أبي زيد»، و «أبي عبيدة»، و «أبي حاتم» مايوثقهم ويدفع عنهم ما اتهموا به. ثم يذكر العصبية التي كانت موجودة بين البصرة والكوفة، وكانت وراء تبادل التهم، فذكر أنها علامة على تحرّي الدقة، والتشدد في الرواية[٩٥] .

واستمر موقف «مرجليوث» من بقية الرواة في القرن الثاني، موقف التشكيك والتوهين، فذكر أن أبا عمرو الشيباني لم يسلم من الوضع[٩٦]، مع أنه عند جميع العلماء من البصريين والكوفيين ثقة ثبت، لا نجد أي طعن عليه في روايته والشبهة التي يثيرها «مرجليوث» تستند إلى أبيات قالها «قيس بن الحدادية» في القتال الذي كان بين «قيس عيلان» و «خزاعة» حول مكة، وقد رواها «أبو الفرج الأصفهاني»، نقلا عن «أبي عمرو الشيباني»، وعلق عليها بقوله: «هذه القصيدة مصنوعة، والشعر بيّن التوليد»[٩٧] وإذا كنا نصدق قول «أبي الفرج» بأنه نقل أخبار «قيس بن الحدادية» (من كتاب «أبي عمرو الشيباني»)[٩٨]، فاننا ينبغي - اتباعا للمنهج العلمي - أن ندقق في طريقة رواية الأخبار والأشعار . وقد لاحظت أن أبا الفرج في إيراده للأبيات التي يشك فيها، والأحداث المصاحبة لها (قال : وقال «أبوعمرو»: وزعموا ...)[٩٩]، ولكن «مرجليوث» أغفل ذلك متعمدا، كذلك سارع بتأييد رأي «أبي الفرج الأصفهاني» في الحكم على الأبيات بأنها مصنوعة، وهو رأي مفرد لادليل عليه، ولم يقل به علماء الشعر السابقون على «أبي الفرج»، وهذه كلها أمور ينبغي أن تكون محل نظر قبل إصدار حكم بتوهين رواية «أبي عمرو الشيباني» .

فاذا وصل «مرجليوث» إلى رواة القرن الثالث الهجري: تناول «المبرد» العالم الثبت الثقة بما يوهن روايته[١٠٠] ولو رجع إلى المصادر الصحيحة لوجد مايصحح له فهمه. فقد روى «ياقوت» ان «ابن الأنباري» أراد أن يضع من «المبرد» ويرفع من صاحبه «أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب» جاريا على عادته في العصبية للكوفيين على البصريين[١٠١] .

ويثير «مرجليوث» الشك بعد ذلك في المجموعات الشعرية التي بين أيدينا، وخاصة شعر الهذليين، ويقدم - دليلا على ذلك - زيارة «أحمد بن فارس» النحوي لمنازل القبيلة، وأنه لم يجد أحدا منهم يعرف اسم واحد من شعرائهم[١٠٢] .

وصحة الرواية كما حكاها «ياقوت» في معجمه[١٠٣]: وحدث «ابن فارس» سمعت

أبي يقول : حججت فلقيت بمكة ناسا من «هذيل»، فجاريتهم ذكر شعرائهم، فما عرفوا أحدا منهم ، ولكني رأيت أمثل الجماعة رجلا فصيحا، وأنشدني .

إذا لم تحظ في أرض فدعها ... وحث اليعملات على وجاها
ولايغررك حظ أخيك فيها ... إذا صفرت يمينك عن جداها
ونفسك فُزْبها إن خفت ضيما ... وخل الدار يحزن من بكاها
فإنك واجد أرضا بأرض ... ولست بواجد نفسا سواها

فانظر إلى هذا التخليط الذي وقع فيه «مرجليوث». فالزائر ليس «أحمد بن فارس» ـ كما ادعى ـ بل والده، وهو لم يذهب إلى القبيلة في منازلها، بل قابل جماعة منها في الحج. ثم كيف يطلب «مرجليوث» أن يكون كل الهذليين رواة لأشعار أسلافهم؟ وأن يكون هذا العدد القليل من حجاجهم رواة للشعر فصحاء، فان لم يكونوا كذلك وَصَمنا مجموع أشعار الهذليين بالكذب والتلفيق .

وما أصدق ماكتبه «بروينلسن» في الرد على «مرجليوث» بالنسبة للرواة إذ قال : «إن هذه الدلائل التي ساقها تبين عدم كفاية منهج الرواة العلمي ومعلوماتهم، لاعدم صدقهم»[١٠٤] ولكن «مرجليوث» نفسه لايلتزم المنهج العلمي حتى يطبقه على مابين أيديه من أخبار عن رواة العرب، وشرط المنهج العلمي الحياد والموضوعية، وهما أمران يغفلهما «مرجليوث» متعمدا .

ثم يعرج «مرجليوث» على مجنون ليلى وأخباره وأشعاره ليثير حولها الشكوك، مستندا إلى إحدى روايات (الأغاني)[١٠٥]، وهذه الرواية لايستطيع العالم المحقق أن يستخلص منها نتيجة مؤكدة، فهي تقول على لسان راويها: «سألت بني عامر»بطنا بطنا، عن مجنون بني عامر، فما وجدت أحدا يعرفه»[١٠٦] .

وقد يكون في الاقرار بوجوده نوع من الحرج، فلهذا كان الانكار. وحينئذ لايصح الجزم بعدم وجود هذه الشخصية. وعلى أية حال «فأبو الفرج الأصفهاني» وغيره من العلماء موقنون بوجود زيادات كثيرة في أخبار المجنون وأشعاره، ولكن ليس من حق «مرجليوث» أن يستند إلى ذلك للتدليل على الشك في الشعر الجاهلي، وإن انتمى المجنون إلى العصر الأموي، ففي كل أمة، وفي كل عصر تتضخم أقاصيص الأبطال والعشاق في المرويات الشعبية، وكأن هذا شأن قصة (روميووجولييت) في الأدب الانجليزي على سبيل المثال .

ويصدق قول « تيودور نيلدكه » في هذا الصدد « وطالما بقيت القصائد حية في أفواه الشعب ، فانها كانت معرضة لكل مصائر الأدب الشعبي »[١٠٧] .

ويستند «مرجليوث» إلى بعض الروايات البينة التلفيق فيما تتضمنه من أشعار وقد سبقه العلماء العرب الأقدمون إلى تحقيق هذه الروايات وإثبات شكهم فيها، ثم نفيهم لها، كتلك الأشعار التي ساقها «محمد بن اسحق» في السيرة، ونسبها لعرب بائدين، وقد أثبت ابن سلام كذبها وتلفيقها بأدلة علمية قاطعة، يقول: «وكان ممن أفسد الشعر وهجّنه وحمل كل غُثاء منه: «محمد بن اسحق بن يسار» مولى آل مخرمة بن عبد المطلب بن عبد مناف، وكان من علماء الناس بالسِّير. قال «الزهري» : لايزال في الناس علم مابقي مولى آل مخرمة، وكان أكثر علمه بالمغازي والسير وغير ذلك. فقبل الناس عنه الأشعار، وكان يعتذر منها ويقول: لاعلم لي بالشعر، أتينا به فأحمله. ولم يكن ذلك له عذرا، فكتب في السّير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعرا قط، وأشعار النساء فضلا عن الرجال، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود، فكتب لهم أشعارا كثيرة، وليس بشعر، إنما هو كلام مؤلف معقود بقواف. أفلا يرجع إلى نفسه فيقول: من حمل هذا الشعر؟ ومن أداه منذ آلاف من السنين، والله تبارك وتعالى يقول : (فقطع دابر القوم الذين ظلموا)[١٠٨] أي لابقية لهم، وقال أيضا: (وأنه أهلك عاداً الأولى. وثمود فما أبقى)[١٠٩] وقال في عاد : (فهل ترى لهم من باقية)[١١٠]، وقال: (وقرونا بين ذلك كثيرا)[١١١]، وقال (ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لايعلمهم إلا الله)[١١٢]،»[١١٣]. هل نجد عند «مرجليوث» و«أمثاله» من المتشدقين مثل هذا المنهج العلمي الدقيق في نقد الرواية والتثبت من صحة الشعر .

أما ماذكره عن «نصيب» بأنه بدأ حياته بنظم أشعار كان يعزوها لشعراء قدماء من قبيلتي «بني ضمرة بن بكر» و«خزاعة» فينبغي ألّا يؤخذ بهذا التضخيم الذي ساقه به «مرجليوث»، وألّا تُرتَّب عليه نتائج تصل إلى حد إسقاط الشعر الجاهلي، فنصيب ـ كما جاء في رواية (الأغاني) ـ أراد أن يعرف مستوى شعره، وهو يقول في ذلك: «قلت الشعر وأنا شاب، فأعجبني قولي، فجعلت آتي مشيخة من بني ضمرة بن بكر بن عبد مناة» وهم موالي النصيب، ومشيخة من «خزاعة» فأنشدهم القصيدة من شعري، ثم أنسبها إلى بعض شعرائهم الماضين، فيقولون: أحسن والله، هكذا يكون الكلام، وهكذا يكون الشعر، فلما سمعت ذلك منهم علمت أني محسن»[١١٤] .

ومثل هذه الحادثة يمكن أن تقع وفي أي أدب وفي أي عصر، ولاتشكل خطرا ما، فليس من المعقول أن يتنازل «نصيب» عن هذه الأشعار ـ برغم قلتها ـ التي نسبها إلى القدماء، في محاولة لمعرفة مستواه الشعري، ولابد أنه صحح نسبتها إلى نفسه بعد أن اشتهر أمره .

ومما يجافي المنهج العلمي أن يدعي «مرجليوث» أن الخلفاء قد «شجعوا المنتحلين»[١١٥]، وينقل في ذلك روايات مفردة تتصل بمجالس سمر الخلفاء، ورغبتهم في

سماع الشعر القديم، ولكنها إذا عورضت بالوقائع التاريخية والتمحيص العلمي، تهاوت دون أي سند أو دليل .

ويدخل في ذلك ما ادعاه من أن «الموفق» أخا الخليفة «المعتمد» «رغب إلى وزيره أن يزوده بقصائد من نظم اليهود، فلجأ الوزير إلى «المبرد» الذي أقر بأنه لا يعرف قصيدة لواحد منهم، ونجح في ذلك منافسه «ثعلب» فلبى طلب الوزير، وكان من حسن حظه أنه كان يجمع أشعار اليهود منذ خمسين سنة»[١١٦] .

ولم يشر «مرجليوث» إلى المصدر الذي استقى منه هذه الرواية التي لا أجدها في أي مصدر، بل لم أعثر عليها في أخبار «المبرد»، أو «ثعلب». وقد ذكر «الآمدي» في (المؤتلف والمختلف) من دواوين القبائل التي أوردها، كتاب «بني قريظة» ولكنه لم ينسب جمعه إلى أحد[١١٧] وكثيرا مايلجأ «مرجليوث» في مثل هذه الأخبار الضعيفة أو المدسوسة إلى التعمية وإخفاء المصدر، متجاوزا بذلك أصول المنهج العلمي .

ويضرب «مرجليوث» مثلا على فساد ذمة الرواة فيستند إلى خبر في (الأغاني) يورد ستة أبيات «لذي الأصبع العدواني» الشاعر الجاهلي، ثم إلى خبر آخر يورد الشعر نفسه في اثنى عشر بيتا، ويعقب على ذلك بقوله : «وبعد ذلك نعلم أن ثلاثة أبيات منها فقط هي الصحيحة، مع أن الأمر ينتهي بنا الى وجود سبعة عشر بيتا»[١١٨]

والحديث عن أبيات «ذي الاصبع العدواني» بهذه الصورة يثير الشك والبلبلة، ويتيح «لمرجليوث» فرصة الطعن في رواية الشعر الجاهلي ورواته. ولكن الحقيقة التي ينبغي التنبه لها أن اختلاف العلماء العرب حول صحة أبيات، أو نسبتها، أو زيادتها، أو نقصها، أمر طبيعي لا يطعن في الشعر الجاهلي، بل هو على النقيض من ذلك يزيدنا ثقة به لتحري العلماء الدقة في إثبات وجهات نظرهم التي لا يلزمها أبدا أن تكون متفقة في كل الأحوال والروايات تختلف بحسب اختلاف المصادر الشفوية أو المكتوبة، وكل راو يحب تحسين روايته وتكذيب ماعداها، فما نجده من نصوص تتهم بالنحل أو الوضع قد يكون مردها إلى ماذكرته، وينبغي ألّا نأخذها على أنها حقائق ثابتة، كما فعل «مرجليوث» إذ وجد فيها سندا للتشكيك في الشعر الجاهلي .

وحقيقة ماذكره «أبو الفرج الأصفهاني» أنه روى ستة أبيات «لذي الاصبع»، كانت تغنّى[١١٩]، وشيء طبيعي أن يقتصر الغناء على هذه الأبيات، فالمغنون عادة يلجأون إلى الاختيار من القصائد، دون تلحينها وغنائها جملة. ثم أورد «أبو الفرج» في خبر آخر اثنى عشر بيتا، من بينها الستة الأبيات الأولى، ولم يعلق عليها بشيء[١٢٠]، وبعد أن مضى في ذكر أخبار «ذي الاصبع العدواني» نقل عن «الحسن بن عليل العنزي» في خبر عدوان الذي رواه عن «أبي عمرو بن العلاء» أنه لا يصح من أبيات «ذي الاصبع»

الضادية إلا الأبيات التي أنشدها، وأن سائرها منحول[١٢١] والأبيات التي أنشدها هي الستة الأولى، وقد رواها «الأصمعي» وأنقص منها بيتا[١٢٢]. وبرغم ذلك كله ينبغي ألا نضخم شكنا في الأبيات الأخرى التي قد يكون راويها استقاها من مصدر صحيح لم يتصل به «الأصمعي»، ولم يدركه «أبو الفرج».

* * *

وحين **فرغ «مرجليوث» من تقديم عناصر الشك في الرواية والرواة، تقدم خطوة أخرى للإجهاز على الشعر الجاهلي**، فطرح فرضا خاطئا يقول فيه:

«وموقف الاسلام إزاء الوثنية القديمة لم يكن متسامحا، بل كان موقف العداوة الشديدة، فاذا كان الشعراء هم لسان حال الوثنية، فمن هم الأشخاص الذين حفظوا في ذاكرتهم تلك الأشعار التي تنتسب إلى شريعة قضى عليها الاسلام»[١٢٣]

وحق وصدق أن يكون موقف الاسلام إزاء الوثنية عنيفا متشددا، ولكن ليس من الحق أو الصدق أن يكون الشعراء (لسان حال الوثنية).

«فمرجليوث» بهذه المقولة الخاطئة يريد أن يطبق فهمه الخاطىء لموقف الاسلام من الشعر الذي سلف به القول، فيقرن الشعر الجاهلي بالوثنية بصورة مطلقة، بهدف الوصول إلى رفض كامل للشعر الجاهلي على أساسين **الأول**: محو الاسلام له ضمن محوه الوثنية بكل صورها، وكأن الشعر في ذلك كالأصنام. ويدخل في ذلك استبعاد أن يروى العرب الذين أسلموا هذا (الشعر الوثني).

والثاني: تثبيت فكرة وثنية هذا الشعر ورفضه إن لم يتضمنها، وكأن الشعر الجاهلي - في رأي «مرجليوث» - ينبغي أن يكون تصويرا كاملا للديانة الوثنية، فإن لم يكن كذلك - وهو بالطبع ليس كذلك - فهو منحول في رأيه، لأن الشعراء «لم يكونوا لسان حال الوثنية، بل كانوا مسلمين في كل شيء، إلا كونهم لم يسموا مسلمين»[١٢٤].

والرأي الأخير «لمرجليوث» مزدوج الخبث، فهو إما أن يؤدي إلى إثبات أن الشعر الجاهلي كله منحول، وأنه كتب بعد الاسلام، أو إثبات أن قدرا كبيرا من المعاني الاسلامية كان معروفا ومألوفا لدى الجاهليين الوثنيين إذا صحت رواية هذا الشعر. والنتيجتان خاطئتان بسبب خطأ المقدمات العلمية لهذا الباحث المتعصب ضد العروبة والاسلام.

ومن قبيل التعمية المغرضة مايفترضه «مرجليوث» من أن الشعر الجاهلي «قد طُمِر في خلال السنوات التي كانت الحمية الاسلامية في أوجها»[١٢٥]، مع علمه بأن ذلك الخبر العارض يخص مجموعة صغيرة من الشعر، كان «النعمان اللخمي» في الجاهلية قد أمر

بنسخها ودفنت في قصره بالحيرة، ثم استخرجت مصادفة في سنة ٦٥هـ فهذا الخبر - إن صح - لايدل على إخفاء الشعر الجاهلي بسبب الحمية الاسلامية، كما يدعي «مرجليوث». فكلمة «دفنت» لعل المقصود منها «حفظت في مكان أمين» ثم طمرت مع ماطمر من معالم القصر، حتى تم كشفها بالتنقيب في المكان. أما أن نفهم من لفظة (دفنت) حجب شيء ممنوع بأمر من الخليفة المسلم أومن ينوب عنه، فذلك فهم سقيم بعيد تماما عن الحقائق التي تبسطها لنا كتب التاريخ ومصادرنا الأدبية .

ومن قبيل تخبط «مرجليوث» في الافتراضات التي يريد أن يصل عن طريقها إلى نتيجة ثابتة في ذهنه، ادعاؤه أن العرب في جاهليتهم كانت لهم حياة دينية قوية، وأنهم «في نقوشهم صرحاء في هذا الموضوع، فمعظم النقوش تذكر واحدا أو أكثر من الآلهة، وأمورا مرتبطة بعاداتهم»[١٢٦] وهذه النقوش التي يذكرها «مرجليوث» ويوهم بكثرتها، قليلة جدا، ومجرد ذكر الاله فيها لايعني بأي حال من الأحوال وجود حياة دينية قوية، وإلا كان من باب أولى أن نعد وجود أسماء في الجاهلية منسوبة للآلهة كعبد العزّى، وعبد مناة، وما إلى ذلك من قبيل الدلالة القوية على هذه الحياة الدينية التي يريد «مرجليوث» أن يثبت لها القوة في العصر الجاهلي. فذكر إله في نقش أو آخر لايعبر إذن عن (جو الشرك)[١٢٧] كما يدّعي «مرجليوث» فلماذا نلزم الشعر الجاهلي أن يعبر عن (جو الشرك) وإلا عُدّ منحولا ؟!

وما أعجب استدلال «مرجليوث» بكتاب مفقود «للمرزباني» عن الشعراء الجاهليين ودياناتهم ونحلهم، على وجود حياة دينية قوية للوثنيين[١٢٨] والكتاب الذي يشير إليه «مرجليوث» هو كتاب (المفيد) في أخبار الشعراء وأحوالهم في الجاهلية والاسلام، ودياناتهم ونحلهم. فهو أولا لايقتصر على الجاهليين، كما ادعى «مرجليوث» لغاية في نفسه، أضف إلى ذلك أن لدينا ثبتا بفصول الكتاب، كان ينبغي أن يتوصل إلى معرفته «مرجليوث» من خلال المصادر المختلفة، اتباعا للمنهج العلمي، بدلا من الاقتصار على الوصف المختصر الذي أورده (الفهرست)[١٢٩] للكتاب، واعتمد عليه «مرجليوث» .

والفصل الأول من الكتاب يشتمل على أخبار المقلين من شعراء الجاهلية والاسلام، وأخبار من غلبت عليه كنية منهم، أوشهر بكنية ابنه، أو عرف بأمه، أو نسب إلى جده، أو عزي إلى مواليه. وما جانس هذه الأحوال أو دخل فيها. والفصل الثاني ذكر فيه ماروى من نعوت الشعراء وعيوبهم في أجسامهم وصورهم، كالسودان، والعور، والعميان، والبرصان، وسائر مايؤثر في الجسد من شعر الرأس إلى القدمين عضوا عضوا .

والفصل الثالث : مذاهب الشعراء في دياناتهم كالشيعة، وأهل الكلام، والخوارج، والمتهمين، واليهود، والنصارى، ومن جرى مجراهم والفصل الأخير : فيه من ترك قول الشعر في الجاهلية تحبرا، وفي الاسلام دينا، ومن ترك المديح ترفعا، والهجاء تكرما، والغزل تعففا، ومن أنفذ شعره في معنى واحد كالسيد بن محمد الحميري، والعباس بن الأحنف، ومن جرى مجراهم[١٣٠] .

فانظر كيف استند «مرجليوث» على نص إذا استبان صحته العلمية، كان مخالفا تماما لما يدعيه، فحديث «المرزباني» عن الديانات والنحل لايتصل بالجاهليين قط، وأغلب الظن أن «المرزباني» لم يجد مايتحدث به في هذا الموضوع، ولكن حديثه ينصب على الشعراء في العصر الاسلامي ونحلهم المختلفة وعقائدهم .

ويصطنع «مرجليوث» بدعواه مأزقا يحاول الخروج منه، ويرى في دعوة مماثلة «للويس شيخو» بشيوع النصرانية بين شعراء الجاهلية بابا للنظر، وإن كان يتظاهر برفضها، على أساس وجود «فقر شديد في الاشارات إلى كتب النصارى المقدسة»[١٣١] في أشعار الجاهليين. ويدعي «مرجليوث» كذبا أن «أبا الفرج الأصفهاني» استنتج أن «شاعرا معينا لابد أنه كان نصرانيا لأنه يقسم بالانجيل والرهبان والايمان، وهي أقسام نصرانية»[١٣٢] وحقيقة ماجاء في «الأغاني» تخالف تماما ما ادعاه «مرجليوث»، فالشاعر المعين هو «عبد الرحمن بن الحكم بن أبي العاص بن أمية»، وهو شقيق الخليفة «مروان بن الحكم»، وقد كتب أبياتا حين ادعى معاوية «زيادا»، وقد جاء فيها قوله :

حَلفتُ بربٍّ مكة والمصلى وبالتوراةِ أحلفُ والقرانِ
لأنت زيادة في آل حرب أحبُّ إليَّ من وسطى بناني[١٣٣]

ولم يعلق «أبو الفرج» أي تعليق على الأبيات، إذ ليس فيها مايدعو إلى التعليق، أو إثارة أية شبهة. فالمسلم يؤمن بما أنزل على النبيين، ويحلف به دون أن يثار حوله أدنى شك في دينه، والأمر كله لايعدو أن يكون وهما مقصودا من «مرجليوث»، خاصة أن الشاعر أقسم بالتوراة والقرآن، ولم يقسم بالانجيل والرهبان والايمان، كما ادعى «مرجليوث» كذبا .

ويثير «مرجليوث» شبهة التقارب بين الشعر الجاهلي والقرآن الكريم في الصياغة ليصل إلى النتيجة المبتغاة ذات الهدف المزدوج، وهي شبهة ساذجة، أبسط مايقال فيها ان مثيرها بعيد عن فهم طبيعة القرآن، وكونه نزل بلسان عربي مبين. بل هو بعيد كذلك عن فهم طبيعة الديانة الوثنية، إذ يظن أن معتنقيها لايعرفون (الله) و(نِعمه) و(عفوه)، وهو يحشد أبياتا من الشعر الجاهلي تتضمن مثل هذه الألفاظ التي يظن أنها (إسلامية) وليست (عربية)، أي ان الاسلام استحدثها، ولم تكن موجودة في اللغة، أو على الأقل لم

تكن معروفة بهذا المدلول الجديد[١٣٤]، وذلك كقول «عبيد بن الأبرص» :

حَلفتُ باللهِ إنَّ اللهَ ذو نعم لمن يشاء وذو عفْوٍ وتصفاحِ [١٣٥]

ويبدو أن «مرجليوث» قد تأثر بما كتبه (سير تشارلس ليال) «Sir Charles Lyall» في مقدمته لديوان عبيد بن الأبرص، حيث قال : «وأما الأبيات الحكمية ذات الصبغة الاسلامية، فربما كانت من زيادة بعض المتأخرين»[١٣٦] ولهذا نجد «مرجليوث» يكثر من الاستشهاد بأبيات هذا الشاعر للدلالة على مايريد أن يصل إليه، مثل قوله :

بارك في مائها الإله فما يَبُضُّ مِنهُ كأنَّه عسلُ[١٣٧]

بدعوى أن نسبة البركة لله معنى إسلامي[١٣٨]

وقوله :

فإن خَفَّتْ لجوعِ البَطنِ رِجلي فدقَّ الله رجلي بالمُعاص[١٣٩]

بدعوى أنه يتوجه إلى الله بالدعاء، وكأن الوثنيين ممتنع عليهم ذلك . وقوله :

مَن يسأل الناس يحرموه وسائل الله لايخيب [١٤٠]

وذلك على أساس الدعوى السابقة نفسها . وقوله :

الله يعلم ماجهلت بعقبهم وتذكري مافات رأى أوان [١٤١]

وقد أورد «مرجليوث» أبياتا كثيرة لشعراء آخرين لاثبات مشابهة الشعر الجاهلي للأسلوب القرآني[١٤٢]، كقول ذي الاصبع العدواني :

إن الذي يقبض الدنيا ويبسطها إن كان أغناك عني سوف يغنيني[١٤٣]

واستخدام لفظي (القبض) و(البسط) في أي كلام عربي لايدل على أخذ أو اتباع، أما نسبتهما إلى الله جل شأنه لاثبات القدرة المطلقة له، فلا تقتصر على التفكير الاسلامي وحده. ومن الطبيعي أن فكرة الوثنيين عن الله لاتجرده من أي مظهر للقدرة .

ويبقى بعد ذلك اختلاف الصورة الفنية التي استخدمها الشاعر الجاهلي، وهي قبض وبسط الدنيا. والصورة القرآنية التي تستعين بلفظي (القبض) و(البسط) في قوله تعالى : (والله يقبض ويبسط)[١٤٤] تعني أن الله وحده بيده قبض أرزاق العباد وبسطها دون غيره ممن ادعى أهل الشرك أنهم آلهة. وهذا خلاف جوهري ينفي شبهة المماثلة والمضاهاة .

وسنجد كل ماحشده «مرجليوث» من أبيات الشعر الجاهلي التي يشك في أنها

إسلامية، تشترك جميعا في ورود كلمة (الله) فيها، أو في إثبات قدرته التي هي فوق قدرة البشر، فهو القادر على المثوبة، والقادر على جمع الشمل، كما في قول «قيس بن الحدادية» الذي استشهد به «مرجليوث» :

لاتعذليني سلمى اليوم وانتظري   أن يجمع الله شملا طالما افترقا[١٤٥]

وفي الاستشهاد بهذا البيت دليل آخر على فقدان الأمانة العلمية عند «مرجليوث»، وخروجه على الأصول المنهجية، فهو يستشهد بالبيت لمحاولة إثبات شكوكه في الشعر الجاهلي[١٤٦]، ويغض النظر عما نقله أبو الفرج الأصفهاني في التعليق على الأبيات التي ورد فيها هذا البيت، إذ قال في رواية عن «أبي عمرو بن العلاء»: «وهذه الأبيات من رواية أصحابنا الكوفيين، وغيرهم يزعم أنها مصنوعة، صنعها «حماد الراوية» «لخالد القسري» في أيام ولايته، وأنشده إياها فوصله، والتوليد فيها بين جدا»[١٤٧]

«فمرجليوث» هنا يضحى بنص يؤيد شكوكه الأولى التي طرحها بالنسبة للرواية، في سبيل أن يؤيد شكوكا أخرى. وليست هذه هي الأمانة العلمية، ولا أصول المنهج العلمي. ومن شواهد «مرجليوث» على مايدعيه قول «الحارث بن حلزة» في معلقته :

فهداهم بالأسودين وأمر الله بِلغٌ يشقى به الأشقياء[١٤٨]

وفي رأيه أن قول الحارث بن حلزة ان (أمر الله بلغ) أي نافذ يبلغ حيث يشاء معنى إسلامي[١٤٩]، وهو في ذلك لايزال واهما كما سبق أن بينت. وكلما وجد «مرجليوث» اسم الله في بيت جاهلي، كقول الشاعر (علم الله)، أو (يعلم الله)، أو أية عبارة عادية من هذا القبيل، ضمها إلى شواهده التي يريد أن يستدل بها على صنع هذا الشعر بعد الاسلام[١٥٠] فاذا وجد اسم (الرحمن) بدلا من (الله) في شعر جاهلي، أيقن أنه إسلامي[١٥١]، وذلك كما في قول «قيس بن الحدادية» :

شَكوتُ إلى الرحمن بُعْدَ مَزارها   وما حمَّلتني وانقطاع رجائيا[١٥٢]

ومثل هذه الشبهة أثيرت حين استخدم «سويد بن أبي كاهل اليشكري» لفظ (الرحمن) بقوله في قصيدته اليتيمة :

كتب الرحمن والحمد له   سعة الأخلاق فينا والضَّلع[١٥٣]

فظن بعض الباحثين أنه كتب جزءا من قصيدته ـ وفيها هذا البيت ـ بعد إسلامه. والحقيقة التي ينبغي التنبه لها أن الجاهليين كانوا يعرفون (الله) أو (المليك) أو (الرحمن)، كما يعرفه أصحاب ديانات التوحيد، ولكنهم يختلفون عنهم في إدراك ماهيته. ويقول الإمام «الطبري» في الرحمن : «أما الرحمن فهو فعلان من رحم، والرحيم فعيل منه، والعرب كثيرا ماتبنى الأسماء من فعل يفعل على فعلان، كقولهم من غضب غضبان،

ومن سكـر سكـران، ومن عطش عطشان، فكذلك قولهم رحمن من رحم .. وقد زعم بعض أهـل الغبـاء أن العـرب كانت لاتعـرف (الـرحمن)، ولم يكن ذلـك في لغتهـا، ولـذلك قال المشركون للنبي صلى الله عليه وسلم : (وما الرحمن انسجد لما تأمرنا) [١٥٤] ، إنكارا منهم لهذا الاسم ، كأنه محـال عنده أن ينكر أهل الشرك ما كانوا عالمين بصحته ، أو كأنه لم يقل من كتاب الله قول الله : (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) ـ يعني محمدا ـ (كما يعرفون أبناءهم) [١٥٥] ، وهم مع ذلك به مكذبون ، ولنبوته جاحدون ، فيعلم بذلك أنهم قد كانـوا يدفعـون حقيقة ما قد ثبت عندهم صحته ، واستحكمت لديهم معرفته . وقد أنشد لبعض الجاهلية الجهلاء [١٥٦] .

ألا ضربـت تلك الـفـتـاة هجـيـنهـا   ألا قضـب الـرحـمـن ربـي يمـينهـا

وقال سلامة بن جندل السعدي :

عجـلتـم عليـنـا عجـلتـيـنـا عليكم   وَمـا يشـإ الـرحمنُ يعقِـد ويُطلقِ[١٥٧]

وليس هناك أبلغ في الرد على «مرجليوث» من قول الإمام «الطبري»[١٥٨]

وهناك إضافة يسيرة إليه، فلوكان العرب في جاهليتهم يجهلون اسم (الرحمن) لما سمى «مسيلمة الكذاب» نفسه (رحمن اليمامة) .

ليس هناك إذن مجال لاستنتاج «مرجليوث» الغريب من الشواهد الشعرية التي ساقها بأن عرب الجاهلية كانوا موحدين[١٥٩]

أمـا الاشـارات التـاريخية لبعض قصص الأنبياء التي وردت في أشعار جاهلية، فيـذكـرهـا «مـرجليوث» على أنها شواهد مؤكدة لاصطناع هذا الشعر، ويستدل بآية في سورة هود[١٦٠] تقول : «تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ماكنت تعلمها أنت ولاقومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتقين» على أن العرب لم يكن لهم أي علم بقصة نوح التي روتهـا تلك السـورة. وهذا فهم غريب للآية، والمعنى الصحيح الذي تذكره كتب التفاسير المختلفـة: أن الله تعـالى يحكي لنبيـه من أخبـار الغيـوب السالفة، ويعلمه بها وحيا على وجهها الصحيح، كأنه شاهدها وهذه الأخبار الصحيحة المطابقة للواقع، لم يكن يعلمها النبي ولاقومه[١٦١] .

فالآيـة لاتنفي علم العـرب بأقاصيص الأنبياء، ولكن تنفي علمهم بها على وجهها الصحيـح. وهـذا مطـابق تمـامـا لقوله تعالى: (نحن نقص عليك أحسن القصص)[١٦٢] وأحسن هنـا بمعنى أصـدق. كما أن المفهوم يطابق ماعرف من وجود قصاص في العصر الجاهلي كانوا يحكون قصص الأولين ، وكان «النضر بن الحارث» قد قدم الحيرة، وتعلم بها أحاديث ملوك الفرس، وأحاديث رستم وأسفنديار، وهو المعني بقوله تعالى : (إذا تتلى

عليه آياتنا قال أساطير الأولين) » [١٦٣] .

أما قصص الأنبياء السابقين فكانت معروفة لدى العرب ممن تهودوا أو تنصروا، أو بين العرب الذين خالطوا اليهود والنصارى سواء في الجزيرة العربية نفسها، أم في خارجها . لماذا يستبعد « مرجليوث » [١٦٤] على « النابغة الذبياني » أن يذكر نوحا في قوله :

فَألفيت الأمانة لم تخنها كذلك كان نوحٌ لايخون[١٦٥]

ويدعي أن مصدره الوحيد هو القرآن، لأنه أثبت لنوح صفة الأمانة التي أثبتها القرآن و«مرجليوث» في ذلك واهم أيضا، فنص الآية التي أشار إليها: «إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون إني لكم رسول أمين»[١٦٦] فالأمين صفة عامة للرسول، وليست صفة خاصة مباشرة لنوح، بحيث نوجد شبهة أخذ «النابغة» من القرآن، تأكيدا لدعوى يعجز «مرجليوث» عن إقامة بنيانها بتخليطه، وسوء فهمه، وخروجه على أساليب المنهج العلمي. وقد سبق إلى مثل هذا التشكيك «تيودور نيلدكه» حين وقف أمام ذكر «النابغة الذبياني» لسليمان، موقف التساؤل[١٦٧]، بل نجده يقول أيضا «إن كل موضع يبدو فيه اسم أسطوري معروف في القرآن، فاننا مضطرون إلى الشك في صحته»[١٦٨] وكأن المستشرقين بهذا ينكرون على العرب في الجاهلية أبسط المعارف التي يمكن أن تحصلها أية أمة من الأمم، وهي المعارف التاريخية، وذلك أمر يشذ تماما عن الطبيعة الانسانية ذاتها .

ويجد «مرجليوث» في شعر «عنترة بن شداد» صيدا ثمينا يستخرج منه أدلة على وجود معان إسلامية في الشعر الجاهلي . وأول ماكان على «مرجليوث» أن يتنبه له أن سيرة «عنترة بن شداد» من السير الشعبية التي دخلتها أخبار وأشعار موضوعه، كما يحدث في أي أدب شعبي في أية أمة وفي أي زمان. ولهذا يجب على أي باحث أن يستوثق من الشواهد الشعرية التي يوردها لعنترة ، ليعرف إن كانت من الصحيح أو المنحول. ومن المؤسف أن «مرجليوث» لم يتنبه إلى هذه الأولية في المنهج العلمي، فأتى بأبيات منحولة، واضحة الانتحال، وقد بدأها ببيت يمدح به «عنترة» «كسرى أنوشروان» ويقول فيه .

ياقبلة القصّاد ياتاج العلا يابدر هذا العصر في كيوانه

وبغض النظر عن وضوح انتحال البيت من ألفاظه ومناسبته الملفقة، فان كلمة (قبلة) التي تعلق بها «مرجليوث» كما يتعلق الغريق بقشة تنجيه، محاولا إثبات المعنى الاسلامي وراءها[١٦٩]، ليست كما توهم ـ جهلا ـ فهي لفظة عربية قديمة تعنى الجهة والناحية، وكان يقال: أين قبلتك؟ ومن أين قبلتك؟ ويقول «الجوهري» : ماله قبلة ولادبرة، إذا لم يهتد لجهة أمره، ومالفلان قبلة أي جهة[١٧٠] .

والـذي يؤكـد هذا المعنى ماجـاء في الأغـاني في ترجمة «أحيحة بن الجلاح» وهو نفســه ما استنــد إليــه «مــرجليوث» لإثبات الفهم العجيب لمعنى (قبلة) الاسلامي الذي يريد أن يثبته للفظة (قبلة) أيا كان موضعها من الكلام. فقد جاء في نص الأغاني :

«وهم متحصنون في أطمهم الذي كان في قبلة مسجدهم»[١٧١] ويفسر «مرجليوث» النص بأن «القبلة اصطـلاح إسـلامي للدلالـة على اتجاه الصلاة، وهذا أمر لايدهشنا، لأن صاحب الأغاني يذكر أنه كان لأهل المدينة قبل الاسلام (مسجد) و (قبلة)»[١٧٢] .

ولاأدري على أيـة صورة يمكن أن يقـع (الأطُمْ) ـ وهـو القصر، وكل حصن مبنى بحجارة، وكل بيت مربع مسطح[١٧٣] ـ في (القبلة) بالمعنى الاسلامي؟! أما لفظ (المسجد) فهو معروف في الجاهلية بمعنى مكان السجود، قال الزجاج»: كل موضع يتعبد فيه فهو مسجد[١٧٤] .

وتفســير نص الأغـاني الـذي وهم فيه «مرجليوث» أن الحصن أو القصر كان يقع ناحية المكان المخصص لعبادتهم. فلا شبهة إذن في استخدام هذه الألفاظ في الجاهلية، بسبب استخـدامهـا بمـدلـول محـدد في الاسلام. وهذا البيت الذي نسبه «مرجليوث» لعنتـرة من الأبيـات الكثيرة المنحولة، ولهذا لم يتضمنه الديوان الذي حقق تحقيقا علميا بروايـة «الأعلم» عن «الأصمعي» فنفى كل منحـول[١٧٥]، كذلك نجد معظم الأبيات التي استند اليها «مرجليوث» من شعر «عنترة» منحولة، كقوله :

كلمـا ذقـتُ باردا مِنْ لَمَاهـا ... خِلتُـه في فمـي كنـار الـجَـحـيـم

وقوله :

ورجـعتُ عنهم لم يكن قصْـدي سوى ... ذِكـر يدوم إلى أوان الَمـحْـشَـر

أما قول «عنترة» الذي يشير إليه «مرجليوث» :

إلى خيـل مسـومـة عليـهـا ... حمـاة الـروع في رهــج الـقـتـام
عليـهـا كل جبـار عنـيـد ... إلى شرب الـدمـاء تراه ظامــي

فليس في ديوانه الصحيح على هذه الصورة، بل يأتي البيت الأول هكذا :

إلى خيـل مسـومـة عليـهـا ... حمـاة الـروع في رهـج الظـلام

وبعـده :

بأيـديـهـم مهـنـدة وسـمـر ... كأن ظبـاتهـا شُعَـلُ الضـرام[١٧٦]

فلفظتا (جبار عنيد) لم تردا في شعر عنترة الصحيح، وليس في استخدامها ـ على

أية حال ـ شبهة التأثير الاسلامي كما يظن «مرجليوث»، ولا في استخدام «عنترة» لعبارة (حجر المقام) في قوله :

عجـوز من بنــي حام بن نوح كأن جبـيـنـهـا حجـر المقـام[١٧٧]

فهو ليس (من معاني الاسلام تماما) كما يدعى «مرجليوث»[١٧٨]، بل كان مشهورا مقدسا في الجاهلية، وقد كادت تنشب حروب بين القبائل لنيل شرف رفعه إلى موضعه عند إعـادة بنـاء الكعبـة، وقد وهم «مرجليوث» في ظنه أن المقصود (مقام ابراهيم) أو الحجر الذي وقف عليه ابراهيم[١٧٩]. ولو فهم النص جيدا لأدرك أن المقصود هو الحجر الأسود لأن عنتـرة يقـول إن أمـه سوداء يشبـه جبينهـا الحجـر الأسـود. فانظـر إلى سوء فهم «مرجليوث» للنصوص الأدبية، وتورطه في إخراج نتائج تافهة مغلوطة .

وينطبق هذا على استخـدام لفـظ (الـدنيا) بمعنى الحياة في أكثر من بيت جاهلي، فهـو يريد أن يفترض «وجوب كونه مستمدا من القرآن»[١٨٠]...، وهذه دعوى لاتحتاج إلى دليل لإسقاطها ومن قبيل التدليس في فهم اللغة تعليق «مرجليوث» على بيت «عبيد بن الأبرص» :

قد يوصــل الـنــازح الـنــائـي وقـد يُقْطَـع ذو الـسُّهمــة القــريب[١٨١]

بأنه «على علم بالشريعة الاسلامية فيما يخص الميراث»[١٨٢] . مع أن السهمة لغةً القـرابة، ولا علاقة لها قط بالميراث وأحكامه في الشريعة الاسلامية، ومعنى البيت الذي لا لبس فيه أن المرء قد يصل الغريب ويقطع صلته بالقريب .

ولم يبين «مرجليوث» بيت ذي الأصبع العدواني الذي يدعى أن الشاعر فيه يعرف التمييز بين السنة والفرض[١٨٣]، وهو بالتأكيد قوله :

ومنهم من يجيز الناس بالسنة والفرض[١٨٤]

ويـنـاقض «مـرجليوث» نفسه، لأنه سبق أن أعلن شكه في أبيات ذي الاصبع، وها هو ذا يعود فيستند إلى بيت منها ليجعل منه دليلا، وهو أمر بعيد عن المنطق، وهو ـ على أي حال ـ واهم في تفســير لفظي (السنـة) و (الفـرض) بالمعنى الاســلامي. فالأصــل في (السنة): «الطريقة والسيرة وإذا أطلقت في الشرع فإنما يراد بها ما أمر به النبي صلى الله عليــه وسلم ونهى عنــه»[١٨٥] أمــا (الفرض) في أصله اللغوي فهو الواجب. وبيت ذي الاصبع، كما شرحه «أبو الفرج الأصفهاني» : «إن اجازة الحج كانت لخزاعة فأخذتها منهم «عدوان» فصارت إلى رجل منهم يقال له أبو سيَّارة ... وكان أبو سيَّارة يجيز الناس في الحـج بأن يتقـدمهم على حمـار، ثم يخطبهم .. وكـانت هذه إجـازتـه، ثم ينفر ويتبعه الناس. ذكر ذلك «أبو عمرو الشيباني»، و «الكلبي»، وغيرهما»[١٨٦] .

فواضح اذن أن إجازة أبي سيَّارة التي يشير إليها الشاعر تتضمن بعض العادات الجديدة التي استنها أبو سيَّارة، وبعض الأمور الواجبة . ولاعلاقة لذلك كله بالمدلول الإسلامي .

أمـا ذكـر الشعراء الجاهليين لقبائل العرب البائدة كإرم، وعاد، وثمود، فدليل عند «مـرجليـوث» على أخذهم من القرآن، وكأنه يفترض أن العرب الجاهليين أمة بلا تاريخ، وبلا أساطير، يتناقلها الخلف عن السلف من أجدادهم .

ومن بين أسانيد «مرجليوث» الواهية وجود صيغ تعبيرية، أو صور فنية في الشعر الجاهلي، وفي القرآن ما يماثلها. ففي بيت «مهلهل» في رثاء أخيه «كليب» يقول :

نعـى الـنـعـاة كليـبـا لي فقـلت لهم   مالت بنـا الأرض أم مادت رواسيها

ويظـن «مـرجـليـوث» أن قولـه تعـالى : (وألـقـى في الأرض رواسي أن تمـيـد بكم)[187] ممـاثـل لقـول «كليب»، وفـرق كبير بين الصورتين، وإن استخدمتا (الرواسي) والفعل (ماد) . ففي الشعر تميد الرواسي في صورة استفهام للمبالغة في إظهار التفجع، وفي الآيـة الكـريمـة أن الـرواسي وجدت في الأرض لثباتها، حتى لاتميد الأرض بأهلها. فالرواسي في الآية لاتميد، ولكنها عنصر ثابت. وفرق كبير بين الخيال في الشعر، والحقيقة في الآيـة، مع أن « مرجـليـوث » يكـذب ويقـول إن هذا الشعـر « شرح صريـح للسورة » [188] . واللغة بكل موادها متاحة لكل قائل ، وفي كل عصر .

وشبيه بهذا ما ادعاه من أن قول «تأبط شرا» في رثاء «الشنفرى»:

ويـومـك يوم الـعـيـكـتـين وعطفـة   عطفت وقـد مسَّ القلوب الحنـاجر[189]

يشتبـه مع قوله تعـالى : (إذ القلوب لدى الحنـاجـر) [190] ، فالصـورتـان مختلفتان ، وإن اتحدت مادتهما .

أما أبيات «لبيد بن ربيعة» التي يذكر فيها وقعة الفيل، والتي يقول فيها :

والفيـل يوم عرفـات كعكعـا
إذ أزمع العجم به ما أزمعا
نادى منـاد ربَّـه فأسمعهـا
فذبَّ عن بـلاده وورَّعـا
وحـابس الحـاسر والمقنعـا
وأفلت الحبس بخزى موجعا
تمـجّ أخـراهم دمـاء دفعًـا

فلا أدري كيف استهان «مرجليوث» بعقول قرائه ليقول إنه يحكي فيها قصة الفيل، وهزيمة أصحاب الفيل، بفعل من الله، على النحو المذكور في القرآن[١٩١] والسورة تقول : (ألم تركيف فعل ربك بأصحاب الفيل، ألم يجعل كيدهم في تضليل، وأرسل عليهم طيرا أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل فجعلهم كعصف مأكول) . أين المعاني التي تتضمنها أبيات «لبيد» مأخوذة من القرآن، وهل يكفي القول بأن رب البيت قد حماه، للاستدلال على الأخذ؟! وهل يعقل ألا يعرف عربي في الجاهلية ماحدث لأصحاب الفيل وقد كانوا يؤرخون بعامه .

أما «الحصين بن الحمام» الذي يشك «مرجليوث» في أن بعض معانيه إسلامية، ويقصد بذلك قوله :

فلم يبق من ذاك إلا التقى ونفس تعالج آجالها
أمور من الله فوق السما مقادير تنزل إنزالها
أعوذ بربي من المخزيا ت يوم ترى النفس أعمالها[١٩٢]

فقد غاب عن «مرجليوث» أن هذه الأبيات من قصيدة قالها بعد إسلامه، ويؤكد صاحب (الإصابة) أنه أسلم وحسن إسلامه، وكانت له صحبة، وقيل إنه أنصاري، ولكن «ابن حجر العسقلاني» يرجح أنه حالف الأنصار[١٩٣].

ومما يدل على أن قصيدته المشار إليها قالها بعد الاسلام تضمنها بعض الآيات القرآنية كما في قوله :

وخف الموازين بالكافرين وزلزلت الأرض زلزالها
ونادى مناد بأهل القبور فهبوا لتبرز أثقالها
وسعرت النار فيها العذاب وكان السلاسل أغلالها[١٩٤]

ولاحاجة بنا الى رد أشعار «زيد بن عمروبن نفيل» و«أمية بن أبي الصلت» لمعرفتنا بالكثير من الشعر الذي حمل على أمثال هذين المتحنفين. وحتى إذا صحت الأشعار التي أوردها «مرجليوث» لهما، فمن السهل رد مافيها من معان دينية إلى الكتب السماوية التي كانت معروفة للشاعرين وغيرهما من الحنفاء في الجزيرة العربية، وكان منهم من يقرؤها في لغتها الأصلية، فليس من سبيل إذن إلى إيحاء شبهة الصنعة الاسلامية في شعرهما .

وأما ورود كلمة (الزبانية) في قول «الخنساء» :

وقواد خيل نحو أخرى كأنها سعال وعقبان عليها زبانية

فلا تحمل أي معنى اسلامي، فالزِبنية الشديد، والزبانية الذين يزبنون الناس أي يدفعونهم، قال «حسان بن ثابت» :

زبانية حول أبياتهم وخور لدى الحرب في المعمعة[١٩٥]

بل إن المعنى الإسلامي الذي يصف ملائكة النار بالزبانية، أتى من المعنى اللغوي الأصلي وهو الدفع، فالزبانية يدفعون أهل النار إليها[١٩٦]

وادعاء «مرجليوث» أن «حاتما الطائي» الذي ينسبه إلى المسيحية، كان مطلعا على النداء الاسلامي (الله أكبر) في قوله :

فلما رآني كبر الله وحده وبشر قلبا كان جما بلابله

فوهم لأن الفعل (كبَّر) يعني في الأصل اللغوي (عظم) وهو المعنى المقصود في بيت «حاتم»، وليس المعنى الاسلامي الذي تتضمنه عبارة (الله أكبر) .

ويذكر «مرجليوث» في نهاية بحثه شاهدا آخر على تضمن الشعر الجاهلي معنى قرآنيا، فيشير إلى بيت «طرفة بن العبد» الذي يقول فيه :

لها فخذان أكمل النحض فيهما كأنهما بابا منيف ممرد[١٩٧]

وموطن الشبهة التي يثيرها «مرجليوث» هي كلمة (ممرد) فهو يتوهم بعقله القاصر «أنها منقولة من قوله تعالى (صرح ممرد من قوارير)[١٩٨]»[١٩٩] .

وتتوالى نتائج «مرجليوث» بعيدا عن الحقيقة والتاريخ، يرتبها على مقدماته الخاطئة التي أشرت إليها، فالرسول صلى الله عليه وسلم، كان له (مبشرون) ثاروا على الوثنية، والمسيحية كانت مسيطرة على أجزاء من الجزيرة العربية»[٢٠٠] ثم يناقض «مرجليوث» نفسه فيدعي أن الشعراء النصرانيين الجاهليين ماداموا قد كتبوا أشعارهم كأنهم مسلمون موحدون، وكانوا صدى للقرآن لا للكتاب المقدس، فشعرهم زائف[٢٠١] . ولو صحت هذه النتيجة التي توصل إليها «مرجليوث»، لما جُوبه الاسلام ورسوله بهذه المعارضة العنيفة من جانب المشركين وأهل الكتاب، ولوجدنا هؤلاء (المبشرين) الذين أشار الى وجودهم يتسابقون إلى الاسلام .

وأما هذه المشابهات الظاهرية التي أراد «مرجليوث» من وراء جمعها إثبات أنها «بعينها الآراء التي يدعو اليها القرآن»[٢٠٢] فقد أثبتنا وهمه وخطأه فيها .

* * *

ويلقي «مرجليوث» بسهمه الأخير الذي يستهدف التشكيك في الشعر الجاهلي، والتشكيك في الاسلام في الوقت نفسه فيقول إن كل القصائد الجاهلية التي وصلت إلينا جاءت بلغة القرآن، وكان من الواجب أن تكون بلهجة القبائل التي ينتمي إليها أصحابها ويقدم افتراضا غريبا ـ كدأبه ـ وهو أن الاسلام قد ألزم القبائل العربية استخدام لغة القرآن. ويقارن ذلك بما حدث في الاحتلال الروماني لإيطاليا، وبلاد الغال (فرنسا)، وأسبانيا. ثم يقرر أنه «من الصعب أن نتصور وجود لغة مشتركة قبل مجيء الاسلام»[٢٠٣] وهو يعني بذلك الاشتراك بين القبائل الشمالية في هذه اللغة، أما القبائل الجنوبية فيستبعد تماما كتابتها باللغة العربية الشمالية الموحدة ـ لغة القرآن ـ ويعتقد أن أشعارها إنما «صنعت لأجل الحوادث التي لها صلة بالأساطير»[٢٠٤] .

ثم ينهي حديثه في هذا الجزء بربطه بسابقه «فوجود الأفكار الاسلامية في أشعار وثنية تبرهن بوضوح على التزييف والوضع، واستخدام اللهجة التي جعلها القرآن لغة فصحى تقدم أسسا للشك الخطير»[٢٠٥] .

والحقيقة أن «مرجليوث» يقدم الدليل تلو الدليل على عدم فهمه لطبيعة اللغة العربية وآدابها وروح الإسلام، الأمر الذي يجعله يتجاوز حدود المنطق والعقل والتاريخ، فكيف يلزم الاسلام القبائل العربية استخدام لغته؟ بل كيف يمكن أن يكون للقرآن لغة ليست هي العربية السائدة بين القبائل العربية؟ وكيف يجعل انتشار الاسلام في داخل الجزيرة العربية احتلالا شبيها بالاحتلال الروماني للبلاد الأوروبية، وكأن المسلمين جنس من غير العرب، وكأنهم استخدموا في القضاء على الوثنية ما استخدمه الرومان من أساليب القهر والوحشية .

ووجود لغة عربية مشتركة في الجاهلية بين القبائل شماليها وجنوبيها ليس لغزا محيرا يقف أمامه «مرجليوث» ليستثير الشكوك، وينسج الأوهام. فنحن نعلم من المصادر التاريخية أن القبائل الشمالية أخذت تغير على الجنوب منذ منتصف القرن الرابع الميلادي، بعد أن ضعف شأن الدولة الحميرية. واستقرت هذه القبائل ونشرت لغتها في جنوب الجزيرة، كذلك هاجر عدد كبير من عرب الجنوب إلى الشمال، واتخذوا لغة الشماليين لسانا لهم. ونعرف من النقوش التي عثر عليها في الجزيرة العربية أن الخط العربي قد نشأ وتطور شمال الحجاز، وكانت نشأته من الخط النبطي، وأن اللغة التي كتبت بها هذه النقوش هي اللغة العربية في أطوار مختلفة .

وفي نقش النمارة الذي يوافق تاريخه عام ٣٢٨م مايثبت أن اللغة العربية التي نزل بها القرآن، كانت قد أخذت تبسط سلطانها على شمال بلاد العرب منذ أوائل القرن الرابع الميلادي[٢٠٦] .

ومن الطبيعي أن تكون هناك «فوارق بين القبائل في اللهجات، وقد أثبت علماء اللغة وصف هذه الفوارق، كعنعنة تميم، وقلقلة بهراء، وكسكسة ربيعة، وكشكشة هوازن، ، وتضجع قيس، وعجرفية ضبة[٢٠٧]. غير أن تلاقي هذه القبائل في مكة وقت الحج واختلاطها بقريش ساعد - إلى حد كبير - على إيجاد لغة مشتركة، ربما كانت لغة قريش نفسها، التي يقول عنها «ثعلب» انها ارتفعت في الفصاحة عن لهجات هذه القبائل التي ذكرناها[٢٠٨] ويؤكد ذلك مارواه «حماد» في الأغاني أن العرب كانت تعرض أشعارها على قريش، فما قبلوه منها كان مقبولا، وما ردوه منها كان مردودا. وينقل «البغدادي» في (خزانة الأدب)، «أن العرب كانت في الجاهلية يقول الرجل منهم الشعر، وهو في أقصى الأرض، فلا يعبأ به، ولاينشده أحد، حتى يأتي مكة في موسم الحج، فيعرضه على أندية قريش، فان استحسنوه روي»، ولايعني ذلك أن لهجات القبائل قد امحت، كما أن وجود هذه اللجات لايعني تعدد صور اللغة العربية، فالفوارق اللهجية ضئيلة للغاية، لاتتيح «لمرجليوث» فرصة الطعن في صحة الشعر الجاهلي، وهو لايستطيع الادعاء بأن الشعر الجاهلي الموجود بين أيدينا يخلو تماما من لهجات القبائل المختلفة، كما لايستطيع الادعاء بأن القرآن الكريم اقتصر على اللهجة القرشية، وقد جاء في (البيان والتبيين) قول «الجاحظ»: حدثني «أبوسعيد بن روح» قال : قال أهل مكة «لمحمد بن مناذر» الشاعر (وهو من تميم) : ليست لكم أهل البصرة لغة فصيحة، إنما الفصاحة لنا أهل مكة، فقال ابن مناذر: أما ألفاظنا فأحكى الألفاظ للقرآن، وأكثرها له موافقة، فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم. أنتم تسمون القِدر بُرمة، وتجمعون البُرمة على برام. ونحن نقول : قدر ونجمعها قدور، وقال الله عزوجل (وجفان كالجواب وقدور راسيات)، وأنتم تسمون البيت إذا كان فوق البيت (عليّة) وتجمعون هذا الاسم على علالي، ونحن نسميه غرفة، ونجمعه على غرفات وغرف، وقال الله تبارك وتعالى: (غرف من فوقها غرف مبنية) وقال : (وهم في الغرفات آمنون) وأنتم تسمون الطلع (الكافور) و(الاغريض) ونحن نسميه (الطلع)، وقال الله تبارك وتعالى: (ونخل طلعها هضيم). فعد عشر كلمات لم أحفظ منها إلا هذا[٢٠٩] فهذا مثل من أمثلة الخلاف بين اللهجات العربية، وهو لاينفي وجود لغة عربية واحدة مشتركة ذات خط موحد، ولكن «مرجليوث» يتوهم أن كل قبيلة كانت لها لغتها التي تخالف لغات القبائل الأخرى، وكأن الجزيرة العربية كانت تضم أمما شتى، لاقبائل تنتمي إلى أمة واحدة .

وهذا واحد من المستشرقين - هو «. الفرت - يقول وكأنه يرد على «مرجليوث»: «إن الطابع اللغوي واحد بالنسبة للقبائل في استعمال الألفاظ، أو في التركيب النحوي»[٢١٠] وأما ماذكره «مرجليوث» من أن الرواة «نسبوا إلى ملوك الجنوب أشعارا مكتوبة بلغة نحن نعلم - بشهادة النقوش - أنها لم تكن لغتهم»[٢١١] فايهام بصواب هو عين الخطأ، فالرواة المشهود لهم بالعلم لايوثقون من الشعر الجاهلي مايبعد في التاريخ

عن مائـة وخمســين عاما قبل الإسلام، وماعدا ذلك فهو من الأساطير الشائعة، والأخبار الملفقـة. والنقـوش التي يشـير إليهـا «مـرجليـوث»، والتي كتبت بلهجات بعيدة عن لغة القـرآن، إنمـا كتبت قبـل ذلـك التـاريخ بعدة قرون[٢١٢] ولم يقل أحد بوجود لغة عربية موحـدة، إلا في حدود قرنـين من الـزمان قبل الاسلام، ولهذا نرفض النتيجة التي توصل إليهـا «مـرجليـوث» في قولـه: « لايـوجد لدينا سبب يدعونا إلى افتراض أنها كانت اللغة الأدبية في أي مكان آخر حتى جاء القرآن»[٢١٣]، فليس من المعقول أن ينزل القرآن بلغة على قوم يجهلونها، وليست لغتهم، أو هي لغة قبيلة واحدة منهم .

وقـد نقـد المستشـرق «بـروينلسن» رأى «مـرجليوث» الذي يزعم فيه أن الشعر الجاهلي مكتوب بلغة القرآن، مما يدعو إلى الشك فيه فقال : «ألفاظ الشعر الجاهلي أوسع من ألفـاظ القـرآن والنثـر القديم، وكثير من الألفاظ المشتركة بين كليهما يختلف في فروق المعاني. و«سيبويه»، وكتب الشواهد، تقدم لنا نماذج على شواذ الأبنية والتراكيب في كثير من الأبيات الشعرية»[٢١٤] .

أمـا ذكـر «عمـرو بن كلثوم» ـ في مطلع معلقته ـ لخمر الأندرين، وهي قرية بجوار حلب ـ فلا يدعـونـا إلى الشـك ـ كمـا فعـل «مـرجليـوث» ـ في كتابته هذه القصيدة قبل الاسلام، بدعوى أن الفرصة لم تتح له ليرحل إلا بعد أن ضمت الامبراطورية الاسلامية سورية والجزيرة[٢١٥] وذكر الشاعر الجاهلي أي مكان بعيد تجلب منه المتاجر، لايعني قط زيـارتـه له، وإلا كان علينـا أن نصـدق أن الشعـراء الجاهليين قد زاروا جميعهم الهند لذكـرهم للسيـوف الهنـديـة. وفي غير هذا الشـاهـد، بل ربمـا فيه أيضا، لماذا لايصدق «مرجليوث» التنقل الواسع لعرب الجاهلية خارج جزيرتهم، إلى الشام وغيرها، وهذا أمر ثابت لايحتاج منا إلى دليل .

ويستنـد «مـرجليـوث» بعـد ذلك كله إلى نهج القصيدة الجاهلية، فيقول إنه نهج مزيف، صُنِع ليضاهي مانقده القرآن. فالنسيب المطرد في مطالع القصائد وضـع لتفسير قوله تعالى : (ألم تر أنهم في كل واد يهيمون)، وإذا وصفوا رحلتهم ومطاياهم فذلك لتفسير قولـه تعـالى: (والشعراء يتبعهم الغاوون). وإذا شرعوا في ذكر مآثرهم، فذلك لتفسير قوله تعالى: (وأنهم يقولون مالا يفعلون)[٢١٦] ولست في حاجة للرد على هذه الأفكار السخيفة، وما أصدق مارد به «شكيب أرسلان» على هذا النمط من التفكير بتساؤله: «من كانت تلك العصابة التي تولت كل هذا التزوير العبقري؟ فليخبرنا «مرجليوث» أو «طه حسين» من ذا الـذي قام بهـذا العمـل كله بعـد الاسلام؟ ومن الذي نظم هذه الألوف من القصائد، وألقى عليهـا هذه المسحـة مسحة الجاهلية!»[٢١٧] وإذا كان نهج القصيدة الجاهلية قد وضـع لتفسـير آيـات سورة الشعـراء فيمـا ارتـآه «مرجليوث» خطلا منه، فما الشأن في المضـامـين الأخـرى للشعـر الجـاهلي، كوصف الحيوان، وتسجيل التجارب الانسانية

الـذاتيـة، إن «مـرجليـوث» يقـول دون استحياء إن «القصائد تظهر علما غزيرا ومعرفة بأعضـاء الفـرس والجمل، وربما بعادات حيوانات أخرى غيرهما، لكن هذه الأمور ـ كما نعـرف ـ درسهـا اللغويون، كما درسها الشعراء»[٢١٨] وإني لأتساءل في عجب: ومن أين استقى اللغويون والشعراء الذين أتوا بعد الجاهلية معرفتهم بطبائع الحيوان، وأسماء أعضائه إلا من الشعر الجاهلي؟

وأما التجارب الذاتية فيحصرها «مرجليوث» في أمور غريبة : «طلاق زوجة، إغارة على إبل، ذبح عدو»[٢١٩] الأمر الذي يدل على نظرته المزرية إلى العرب. ثم يدعي «أن يكون الكل مخترعا يصير احتمالا قويا»[٢٢٠] .

وهـو بهـذه النظـرة الضيقـة إلى الشعر الجاهلي قد أظهر جهلا واضحا به، وبأنه يتضمن تجـارب انسـانيـة مختلفـة ومتعددة، وأنه يصور الحياة الجاهلية بكل مافيها، فالذي بين أيدينا من الشعر الجاهلي خليق بعصره[٢٢١] .

وتصل شكوك «مرجليوث» إلى العصر الأموي ـ دون أن يشعر بخروجه عن حدود المـوضـوع الـذي يكتب فيـه، فيشك في السن العالية التي بلغها «النابغة الجعدي» مع وجـود أفـراد يبلغونها في كل عصر حتى عصرنا الراهن. وهو يجعل ذلك من عناصر شكه التي توسـع في طرحهـا عنصـرا بعـد آخـر، وكلها ساقط متهاو، لايستطيع النهوض على قدميـه، لافتقـاره إلى الدليل العلمي، والمنطق، وبعده عن أصول المنهج العلمي، ولجنوح صاحبه إلى الهوى والتعصب، وجريه وراء وهم زيَّنه له علمه القاصر .

وهـو حين ينتهي من بذر هذه الشكـوك حول الشعـر الجـاهـلي، لأسبـاب داخلية وخارجية، طبقا لوصفة، يطرح أسئلة تبعث على الدهشة والعجب حول بداية الشعر العـربي، وهـل كان قبـل الاسـلام، أو بعده، ويجيب عن ذلك بشكه في وجود أي بيت من الشعـر قبـل الاسـلام[٢٢٢]. وهـو لايـزال يعتقـد أن الشعـر العربي مرحلة متطورة عن الاسلوب القرآني. ولما كان القرآن يخلو من الإشارة إلى الموسيقى ، وفي الوقت ذاته تقول المصادر إن العرب عرفوا الموسيقى بدءاً من العصر الأموي «فهل نستطيع أن نتصور أن الوزن الشعري قد وُجِد عند العرب من قبل بهذا الانتظام والغزارة اللذين يكشف عنهما شعرهم!»[٢٢٣] .

وكـل هذه الأقـوال التي يترتب كل منها على الآخر ، يفضي بنا إلى التأكد من بُعد «مـرجليـوث» عن دراسـة البيئـات الاجتمـاعية ، وعلم الإنسان ، لعجزه عن إدراك أن الانسـان البدائي يتوصل الى نوع من الموسيقى المصاحبة للعمل . وما أبعد «مرجليوث» عن فهم العصر الجاهلي ومجتمعاته المتحضرة التي عرفت الغناء والموسيقى في وقت مبكـر[٢٢٤] ويقـول المستشرق «برونيلسن» في رده على «مرجليوث» : «ليس من المستبعد ازدهار ملكة فنية لدى أقوام ذوي حياة بدائية»[٢٢٥] .

وكم كان «تيودور نيلدكه» حكيما حين تعرض لتحديد أولوية الشعر العربي فقال: «إن ذلك يحتاج إلى معرفة بدقائق اللغة العربية والاستعمال الشعري، لايستطيع اكتسابها أي أجنبي، وما أبعدنا عن إدراك أدق الفروق في الاستعمال اللغوي العربي القديم»[٢٢٦] أما حديث «مرجليوث» عن نشأة الشعر العربي في رحلته التطورية من القرآن بما يحتويه من «مبادىء أولية للنثر المسجوع والوزن»[٢٢٧]، فهويدل على جهل فاضح، وخروج عن الاطار التاريخي لبحثه، إذ يسقط بذلك الرأي الغريب الشاذ كل شعر صدر الاسلام، وجزءا كبيرا من شعر العصر الأموي، لأنه يجعل مدائح رؤبة للخليفة العباسي الثاني في بحر الرجز - وهو وسط بين الشعر والنثر كما يدعى - بداية تجعل من الصعب على الباحث أن يظن أن قصائد طويلة قد نظمت في أوزان أكثر صعوبة من الرجز في عصر سابق[٢٢٨] .

وما أشد تخليط «مرجليوث» في هذا الجزء من بحثه واضطراب فكره ، فالرجز الذي نعده - في بعض افتراضاتنا العلمية - فاتحة البحور الشعرية ، قديم جداً كما تثبت المصادر الأدبية الصحيحة، أقدم منه سجع الكهان الذي بقيت نماذج قليلة منه تدل على طبيعته، وهذه أمور سابقة على الاسلام بقرون، فكيف نمحوها محوا، ونقفز قفزة هائلة لنصل إلى العصر الأموي، ونجعل بداية الموسيقى فيه، وبداية الشعر أيضا، ونلغي كل من عرفنا من الشعراء قبل رؤبة بقرون[٢٢٩] ؟!

ونسي «مرجليوث» أن يدلنا على اسم العبقري الفذ الذي اخترع لنا أسماء المئات من الشعراء (وربما الآلاف) منذ العصر الجاهلي حتى عصر بني أمية، ولفّق لنا أخبارهم وأشعارهم، بل علينا أن نمزق كل مصادرنا الأدبية والتاريخية، بل ربما كان علينا أن نلغي عقولنا أيضا، استجابة لشكوك «مرجليوث» التي نسجها سوء منهجه العلمي، وتعصبه المقيت .

وفي رد «برونيلسن» على «مرجليوث» في هذا الجزء يقول : «لن يكون مفهوما لماذا فضل علماء اللغة الذين ازدهروا في العصر الأموي نفسه اعتبار اللغة أداة معينة على تفسير القرآن، ولماذا جعلوا شواهدهم من الشعر الجاهلي، وفضلوها على الشعر الأموي»[٢٣٠] .

ونضيف إلى ذلك تساؤلنا: وكيف استعان أول مفسر في الاسلام وهو «ابن عباس» رضي الله عنه، بالشعر الجاهلي لتفسير بعمق ماغمض من لغة القرآن الكريم؟ ولكن هذه التساؤلات لن تجد عند «مرجليوث» جوابا، لا لأن أمره انقضى، ولكن لأنه يعجز عن تلفيق جواب يبعد عن التاريخ والمنطق .

الهوامش

(١) من الصفحة ٤١٧ الى الصفحة ٤٤٩ من المجلة .
(٢) انظـر : المستشـرقـون لنجيب العقيقي ط . دار المعـارف بمصـر ٢ : ٥١٨ ـ ٥٢٠ ، وبحث المستشـرق كرنكوف في مجلة الثقافة الاسلامية ١٩٤٠ م .
(٣) طبع دار الكتب المصرية .
(٤) في الأدب الجاهلي ط . الحلبي بمصر ١٩٢٧ م: ٧٢،٧١ .
(٥) ط . دار المعـارف بمصـر ١٩٥٦ وقد خصص لآراء السمتشرقين الفصل الثالث من الباب الرابع وموضوعه (النحل والوضع في الشعر الجاهلي) ، وعرض آراء مرجليوث من ص ٣٥٢ إلى ص ٣٦٧ .
(٦) نشر مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م تحت عنوان (اصول الشعر العربي) .
(٧) انظر ص ٥٤ من المرجع السابق .
(٨) نشرته دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٧٩ م وقد جعل المترجم عنوان المقال (نشأة الشعر العربي) .
(٩) دراسات المستشرقين : ١١٧
(١٠) المرجع نفسه : ١٠٥
(١١) دراسات المستشرقين : ١٠
(١٢) انظر مقال (المستشرقون والثقافة العربية) ـ صحيفة الأهرام عدد ٣٠/٤/١٩٨٢ م .
(١٣) مقـدمـة كتـاب (النقـد التحليلي لكتـاب في الأدب الجاهلي) محمد أحمد الغمراوي ـ المطبعة السلفية . القاهرة : ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٩ م .
(١٤) دراسات المستشرقين : ١٢ .
(١٥) دراسات المتسشرقين : ١٣ .
(١٦) انظر مقال (المستشرقون والثقافة العربية) ـ صحيفة الأهرام بتاريخ ٣٠/٤/١٩٨٢ م
(17) The Origins of Arabic Poetry : 417
(١٨) الطور : ٣٠،٢٩
(19) The Origins of Arabic Poetry : 417
(٢٠) الشعراء : ٢٢٢،٢٢١
(21) The Origins of Arabic Poetry: 418
(٢٢) انظـر : (تيسيـر العلي القـديـر لاختصـار تفسير ابن كثير) لمحمد نسيب الرفاعي ـ بيروت ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م ـ ٣:٢٢٧
(٢٣) يس : ٦٩ .
(24) The Origins of Arabic Poetry : 417
(٢٥) انظر مثلا : الأنعام : ٥٩ ، المائدة : ١٥
(٢٦) انظر مادة (بين) في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .
(٢٧) الشعراء . ١٩٢ ـ ١٩٥ .
(٢٨) الشعراء : ١٩٨ ـ ١٩٩ .
(٢٩) الشعراء : ٢٢٤ ـ ٢٢٧ .
(30) The Origins of Arabic Poetry : 417
(٣١) انظر (تيسير العلي القدير) ٣:٢٢٨
(32) The Origins of Arabic Poetry : 418
(٣٣) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها
(٣٤) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .

(35) The Origins of Arabic Poetry: 419

(٣٦) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها

(٣٧) من القرن الأول قبل الميلاد ، له كتاب (فن الشعر Ars Poetica)

(38) The Origins of Arabic Poetry : 420

(٣٩) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .

(٤٠) االمرجع نفسه : الصفحة ذاتها .

(41) The Origins of Arabic Poetry : 420

(٤٢) معجم الأدباء ٢:٣٦٦ ط ـ مرجليوث ـ القاهرة ، ١٩٢٥ م

(٤٣) The Origins Of Arabic Poetry : 421

وهـو يشيـر الى نسبـة القصـاص الملفّقين شعرا لآدم عندما فقد ابنه . انظر (مروج الذهب) للمسعودي ١ : ٣٦ . ط . عبد الحميد ١٩٥٨ م

(٤٤) طبقات فحول الشعراء بتحقيق محمود محمد شاكر ـ مطبعة المدني ـ القاهرة ـ ١٩٧٤ م ١:٢٦

(٤٥) ١:٢٤٨ ط . الحلبي بمصر بتحقيق أبي الفضل وجاد المولى والبجاوي .

(46) The Origins of Arabic Poetry : 423

(٤٧) طبقات فحول الشعراء : ٢٤ ، ٢٥ .

(48) The Origins of Arabic Poetry : 423

(٤٩) طبقات فحول الشعراء ١ :٢٥

(50) The Origins of Arabic Poetry : 423

(٥١) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .

(٥٢) في ديوان النابغة الذبياني بتحقيق محمد ابي الفضل إبراهيم ـ نشر دار المعارف بمصر ١٩٧٧ م : ١٢٦ تغيير في الرواية التي أثبتناها من (التوضيح والبيان عن شعر نابغة ذبيان)، ط. مطبعة السعادة: بمصر

(٥٣) ديوان لبيد بن ربيعة ط . بريل ١٨٩١ م : ٨٩

(54) The Origins of Arabic Poetry : 424

(٥٥) أي التشبيب الفاحش، من خرمت الخرز أي شققته .

(٥٦) ادعاء الشيء كذباً .

(٥٧) انظر : (الكشاف) لمحمود بن عمر الزمخشري في تفسير سورة الشعراء .

(٥٨) انظـر تفصيـل ذلك في بحثنا (الاسلام والشعر) في كتاب (دراسات في الشعر العربي) ١:٥٦ ـ ٥٨ نشر دار المعرفة الجامعية ١٩٨١ م

(59) The Origins of Arabic Poetry : 424

(٦٠) مقدمة النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي

(61) The Origins of Arabic Poetry : 425

(٦٢) انظر هذه الشواهد التي جمعها الدكتور ناصر الدين أسد في كتابه (مصادر الشعر الجاهلي) .

(٦٣) انظر مصادر الشعر الجاهلي : ٣٢ .

(٦٤) القلم : ٣٧

(65) The Origins of Arabic Poetry : 425

(٦٦) دراسات المستشرقين : ١٣٤ .

(67) The Origins of Arabic Poetry : 426

(68) The Origins of Arabic Poetry : 426

(٦٩) الأغاني ٣ : ١٢١ ط . دار الكتب المصرية

(٧٠) اصول الشعر العربي : ٩٩

(٧١) أراد لأجعلن قبره ، موضع بركة كقبور الصالحين فيكون ذلك عاراً عليكم .

(٧٢) الأغاني ٣ : ١٢٠ ، ١٢١ .

(٧٣) أو قدم لأن الكلمة المكتوبة هي Qudam

(74) The Origins of Arabic Poetry : 426

(75) Griffini : H. Poemetta di Qadem ben Quadim, Rome 1918 .

(76) The Origins of Arabic Poetry : 426

(٧٧) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمن . ترجمة عبد الحليم النجار ونشر دار المعارف بمصر ١ :١٣٧ .

(٧٨) دراسات المستشرقين : ١٣٤ .

(٧٩) انظر : إعجاز القرآن للباقلاني ط . دار المعارف بمصر . ١٩٥٤ م : ٧٦ ، العقد الفريد لابن عبد ربه ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٩٥٣ م ٦:١٢٨ ، فقه اللغة لابن فارس ط . بيروت ١٩٦٣ م : ١٣٠ الاتفاق في علوم القرآن للسيوطي ط . الحلبي . القاهرة ١٩٥١ م ٢:١٢٤ ، ميزان الذهب في صناعة شعر العرب للشهاب الخفاجي ط . بيروت : ١٠٥ .

(80) The Origins of Arabic Poetry : 425

(٨١) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .

(٨٢) المرجع نفسه : ٤٢٦ .

(٨٣) دراسات المستشرقين : ٢٤٤ .

(84) The Origins of Arabic Poetry : 428

(٨٥) انظر : الأغاني ٦ : ٩٤ ، والفهرست لابن النديم : ١٣٤

(٨٦) انظر : مصادر الشعر الجاهلي : ٤٥٠ .

(87) The Origins of Arabic Poetry : 428

(٨٨) مصادر الشعر الجاهلي : ٤٥٣ ـ ٤٦٢ .

(٨٩) دراسات المستشرقين : ١٣٧ .

(٩٠) معجم الأدباء ٢ : ٣٢٦ .

(91) The Origins of Arabic Poetry : 429

(٩٢) انظر مصادر الشعر الجاهلي : ٤٦٣ .

(٩٣) مراتب النحويين : ٨٥ نشر دار نهضة مصر بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ١٩٥٥ م

(٩٤) المصدر السابق : ١٣٨

(٩٥) الخصائص : ٣ : ٣١١ بتحقيق محمد علي النجار ط . دار الهدى للطباعة والنشر ـ بيروت .

(96) The Origins of Arabic Paetry : 429

(٩٧) الأغاني ١٤ : ١٥٠ .

(٩٨) الأغاني ١٤ : ١٤٥ .

(٩٩) الأغاني ١٤ : ١٤٨ .

(100) The Origins of Arabic Paetry : 430

(١٠١) معجم الأدباء ٥ · ١١٥ .

(102) The Origins of Arabic Paetry : 430

(١٠٣) معجم الأدباء ٢ . ٨ .

(١٠٤) دراسات المستشرقين : ١٣٧ .

(105) The Origins of Arabic Paetry : 431

(١٠٦) الأغاني ٢ : ٢ .
(١٠٧) دراسات المستشرقين : ٢٢ .
(١٠٨) الأنعام : ٤٥ .
(١٠٩) النجم : ٥٠، ٥١
(١١٠) الحاقة : ٨
(١١١) الفرقان : ٣٨
(١١٢) ابراهيم : ٩
(١١٣) طبقات فحول الشعراء ١ : ٧ ـ ٩
(١١٤) الأغاني ١ : ٣٢٥

(115) The Origins of Arabic Poetry : 432

(١١٦) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .
(١١٧) انظر (المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء) للحسن بن بشر الامدي ـ تصحيح كرنكو ـ نشر القدس ١٣٥٤هـ : ٨٣.

(118) The Origins of Arabic Poetry : 432

(١١٩) الأغاني ٣ : ٨٩، ٩٠
(١٢٠) نفسه ٣ : ٩٢
(١٢١) نفسه ٣ : ٩٦
(١٢٢) الأصمعيات : ٦٨ .

(123) The Origins of Arabic Poetry : 433
(124) The Origins of Arabic Poetry : 434

(١٢٥) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .

(126) The Origins of Arabic Poetry : 434

(١٢٧) نفسه : الصفحة ذاتها .
(١٢٨) نفسه : الصفحة ذاتها .
(١٢٩) انظر : الفهرست : ١٣٢ .
(١٣٠) انظر: معجم الشعراء للمرزباني ط. الحلبي ١٩٦٠م: ٥٠٧، الفهرست لابن النديم: ١٩٦، معجم الأدباء ١٨ : ١٧١، إنبا الرواة ٣: ١٨٢، عيون التواريخ ٩: ٢٨٥، الوافي بالفويات للصفدي ٤: ٢٣٦ .

(131) The Origins of Arabic Poetry : 435

(١٣٢) نفسه : الصفحة ذاتها .
(١٣٣) الأغاني ١٣ : ٢٦٥ .

(134) The Origins of Arabic Poetry : 435

(١٣٥) ديوان عبيد بن الأبرص بتحقيق الدكتور حسين نصار . ط . الحلبي ١٩٥٧ م : ٣٨ .
(١٣٦) المصدر السابق : ٢٥
(١٣٧) نفسه : ٩٧

(138) The Origins of Arabic Poetry : 435

(١٣٩) ديوان عبيد بن الأبرص ٧٨ . والمُعاص : التواء في عصب الرجل .
(١٤٠) نفسه : ١٥ .
(١٤١) نفسه : ١٣١ .

(142) The Origins of Arabic Poetry : 435

(١٤٣) المفضليات ط . دار المعارف بمصر ـ الطبعة الخامسة بتحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون : ١٦٢ .
(١٤٤) البقرة : ٢٤٥ .
(١٤٥) الأغاني ١٤ : ١٥١ .
(146) The Origins of Arabic Poetry : 435
(١٤٧) الأغاني ١٤ : ١٥١
(١٤٨) انظر شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لأبي بكر الأنباري ط . دار المعارف بمصر ١٩٦٩ : ٤٩٠
(149) The Origins of Arabic Poetry : 435
(١٥٠) نفسه : ٤٣٦
(١٥١) نفسه الصفحة ذاتها .
(١٥٢) الأغاني ١٤ : ١٥٩ .
(١٥٣) المفضليات : ١٩٧ .
(١٥٤) الفرقان : ٦٠
(١٥٥) البقرة : ١٤٦
(١٥٦) هذا البيت منسوب للشنفرى ، انظر الأغاني ٢١ : ١٧٩ ، ١٨٠ ، ديوان الشنفرى (مجموعة الطرائف الأدبية) ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر : ١٩٣٧ م
(١٥٧) تفسير الطبري ١ : ١٣١ . ط . دار المعارف بمصر بتحقيق محمود محمد شاكر
(١٥٨) لاستاذنا محمود شاكر تعليق طريف يقول فيه : «لايزال أهل الغباء في عصرنا يكتبونه ويتبجحون بذكره في محاضراتهم وكتبهم نقلا عن الذين يتتبعون ماسقط من الأقوال ، وهم الأعاجم الذين يؤلفون فيما لايحسنون باسم الاستشراق ورد الطبري مفحم لمن كان له من الجهل والخطأ ردة تنهاه عن المكابرة» الطبري ١:١٣١ هامش .
(159) The Origins of Arabic Poetry : 456
(١٦٠) ذكر أنها (٥١) وهذا خطأ منه ، بل هي (٤٩) .
(١٦١) انظر تفسير الطبري ١٥ : ٢٢٧ ، ومختصر ابن كثير ٢ : ٣١١
(١٦٢) يوسف : ٣
(١٦٣) تهذيب سيرة ابن هشام ١ : ٨٧
(164) The Origins of Arabic Poetry : 436
(١٦٥) ديوان النابغة الذبياني بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ونشر دار المعارف بمصر ١٩٧٧ م ٢٢٠ ٢
(١٦٦) الشعراء : ١٠٦ ، ١٠٧ .
(١٦٧) دراسات المستشرقين : ٢٧ .
(١٦٨) نفسه : ١٨
(169) The Origins of Arabic Poetry : 437
(١٧٠) انظر لسان العرب: مادة قبل .
(١٧١) الأغاني ١٥ : ٤١
(172) The Origins of Arabic Poetry : 437
(١٧٣) انظر القاموس المحيط : مادة أطم .
(١٧٤) انظر لسان العرب : مادة سجد .
(١٧٥) نشره محمد سعيد مولوي في المكتب الاسلامي ببيروت ١٩٦٤ م
(١٨٦) ديوان عنترة بن شداد: ٢٤٣ .
(١٧٧) نفسه : ٢٤٥ .

(178) The Origins of Arabic Poetry : 437

(١٧٩) نفسه : الصفحة ذاتها .

(180) The Origins of Arabic Poetry : 437

(١٨١) ديوان عبيد : ١٥

(182) The Origins of Arabic Poetry : 438

(١٨٣) نفسه : الصفحة ذاتها .

(١٨٤) الأغاني ٣ : ٩٢

(١٨٥) انظر لسان العرب . مادة سنن

(١٨٦) الأغاني ٣ . ٩٣

(١٨٧) النحل : ١٥

(188) The Origins of Arabic Poetry : 437

(١٨٩) الأغاني ٢١ : ١٨٣

(١٩٠) غافر : ١٨

(191) The Origins of Arabic Poetry : 438

(١٩٢) الأغاني ١٤ : ١٥

(١٩٣) الإصابة ٢ : ٨١

(١٩٤) انظر الأغاني ١٤ : ١٥ وكتابي دراسات في الشعر العربي ط . دار المعرفة الجامعية ١٩٨١ م ٢ : ٤٤

(١٩٥) ديوان حسان بن ثابت بتحقيق سيد حنفي حسنين ونشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م: ٢٩٠

(١٩٦) انظر لسان العرب : مادة زبن .

(١٩٧) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات

(١٩٨) النمل: ٤٤

(199) The Origins of Arabic Poetry : 449

(٢٠٠) نفسه : ٤٣٩

(٢٠١) نفسه : ٤٤٠

(202) The Origins of Arabic Poetry : 440

(٢٠٣) نفسه : الصفحة ذاتها .

(٢٠٤) نفسه : ٤٤١ .

(٢٠٥) نفسه : ٤٤٢

(٢٠٦) انظر في ذلك: تاريخ العرب قبل الاسلام لجواد علي، والتاريخ العربي القديم لطائفة من المستشرقين، ترجمة فؤاد حسنين علي، وتاريخ الأدب العربي لبلاشير ترجمة ابراهيم الكيلاني ط. دمشق، وأصل الخط العربي وتاريخ تطوره: إلى ماقبل الاسلام لخليل نامي (بحث في مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ـ المجلد الثالث ـ العدد الأول)

(٢٠٧) انظر : المزهر للسيوطي ١ :٢٢١ ـ ٢٢٣ .

(٢٠٨) نفسه ١ : ٣٢

(٢٠٩) البيان والتبيين ١ : ١٩،١٨

(٢١٠) دراسات المستشرقين : ٤٦

(211) The Origins of Arabic Poetry : 441

(٢١٢) انظر النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي لمحمد ، أحمد الغمراوي : ١٦١ ـ ٢٠٧ .

(213) The Origins of Arabic Poetry : 442

(٢١٤) دراسات المستشرقين : ١٣١ .

(215) The Origins of Arabic Poetry : 443

(216) The Origins of Arabic Poetry : 443

(٢١٧) انظر النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي لمحمد أحمد الغمراوي : المقدمة ي ز .

(218) The Origins of Arabic Poetry : 444

(٢١٩) نفسه الصفحة ذاتها .

(٢٢٠) نفسه الصفحة ذاتها .

(٢٢١) سبقت الاشارة الى نقل «الدكتور طه حسين» الفكرة بنصها من «مرجليوث» . انظر : في الأدب الجاهلي : ٧١، ٧٢

(222) The Origins of Arabic Poetry : 446

(٢٢٣) نفسه : ٤٤٧ .

(٢٢٤) انظر في ذلك القيان والغناء في العصر الجاهلي للدكتور ناصر الدين الأسد ، نشر دار المعارف بمصر .

(٢٢٥) دراسات المستشرقين : ١٣٢

(٢٢٦) المرجع السابق : ٢٠

(227) The Origins of Arabic Poetry : 447

(228) The Origins of Arabic Poetry : 447

(٢٢٩) عَدَّ «تيودور نيلدكه» ١٥ الف بيت من الشعر الجاهلي وحده ، وكان ذلك في كتاب أصدره عام ١٨٦١ م ، وقد عثر بعد ذلك على نصوص جاهلية كثيرة حُققت ونشرت ، ربما تصل بأبيات الشعر الجاهلي إلى أضعاف هذا العدد (انظر رأي نيلدكه في دراسات المستشرقين : ٦٠) .

(٢٣٠) دراسات المستشرقين : ١٤١

قدم البحوث التي ضمها هـذا المجلد
(حسب الترتيب الأبجـــدي للأســـماء)

١	ــ الدكتور التهــــامي نقـــــرة	أستاذ بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ــ الجامعة التونسية ــ نهج علي طراد ــ تونس .
٢	ــ الدكتور جعفــر شـيخ ادريس	المعهد العالي للدعوة الإسلامية ــ جامعة الإمام محمد بن سـعود الإسـلامية ــ الرياض .
٣	ــ الأستاذ صـلاح الدين هاشم	أستاذ الجغرافيا ــ جامعة كولومبيا .
٤	ــ الدكتور عبد العــزيز الدولاتلي	باحث بالمعهد القومي للآثار بتونس ــ باطحاء الجنرال ــ تونس .
٥	ــ الدكتور عبد الوهـاب بوحديبة	مدير مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية ــ ٢٣ نهج اسبانيا ــ تونس .
٦	ــ الدكتور عمــاد الدين خليل	المعهد الحضاري ــ الموصل ــ العراق .
٧	ــ الدكتور محمـد أنس الزرقـاء	مركز الاقتصاد الإسلامي ــ كلية الاقتصاد والإدارة ــ جامعة الملك عبد العزيز ــ جدة .
٨	ــ الدكتور محمـد سليم العـــوّا	مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج .
٩	ــ الدكتور محمــــد الســويسي	أستاذ تاريخ العلوم ــ الجامعة التونسية ــ شارع (٩) افريل ــ تونس .
١٠	ــ الدكتور محمـد طـه بدوي	أستاذ العلوم السياسية ــ كلية التجارة ــ جامعة الإسكندرية .

١١ ــ الدكتور محمد عابد الجابري أستاذ الفلسفة ــ جامعة محمد الخامس ــ (١) زنقة امفال ــ بولو ــ الدار البيضاء ــ الرباط ــ المغرب الأقصى .

١٢ ــ الدكتور محمد بن عبود باحث بمركز البحث العلمي (٤٤٧) اكدال ــ الرباط ــ المغرب الأقصى .

١٣ ــ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي أستاذ الحديث النبوي بجامعة الملك سعود ــ الرياض .

١٤ ــ الدكتور محمد مصطفى هدارة عميد كلية الآداب ــ جامعة طنطا ــ وأستاذ الأدب العربي ــ جامعة الإسكندرية .

١٥ ــ الدكتور مصطفى الشكعة عميد الدراسات العليا والبحث العلمي ــ جامعة الإمارات العربية المتحدة .

أعد نصوصه للنشر :

من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم	من مكتب التربية العربي لدول الخليج
دكتور صالح خرفي	* دكتور علي بن محمد التويجري
* دكتور محمد صالح الجابري	* دكتور محمد سليم العوّا

ق/ ١٩٨٥/ ١٠/ ٠٠٨

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

مكتب التربية العربي لدول الخليج

مناهج المستشرقين

في الدراسات العربية الإسلامية

الجزء الثاني

صدر في إطار الاحتفاء بالقرن الخامس عشر الهجري

مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية (الجزء الثاني) :
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ادارة الثقافة، ١٩٨٥ــ٦٣٤ ص.

ق / ١٩٨٥ / ١٠ / ٠٠٨.

إنه من سليمان وإنه

بسم الله الرحمن الرحيم

محتوى المجلد الثاني

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

يصـــدر هذا المجلد عن (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية) في نطاق التعاون المشترك بين المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العـربي لدول الخليـج ، وبمنـاسبـة احتفائهما بحلول القرن الخامس عشر الهجري ، مشـاركـة في الجهـود العـربيـة والاسـلاميـة والدولية التي أولت هذه المناسبة الجليلة ماتستحق من التأمـل والتـدبـر والاهتمـام، إحيـاء لمآثـر الحضارة العربية الاسلامية، وإبرازاً لدورها المتألق ماضياً وحاضراً ومستقبلا في مضمار التقدم البشري والتطور الانساني .

ولقـد وقـع الاختيار على معالجة هذا الموضوع الهام بالذات لاعتبارات متعددة، منها تصويب الأخطاء التي وقع فيها بعض المستشرقين الذين عالجوا موضوعات الفكر الاســلامي، ومقـومـات الحضارة العربية الاسلامية وتراثها الأدبي والعلمي والأخلاقي والسيـاسي في لغـاتهم ، فأساؤوا تقديمها لقرائهم، وحرفوا مقولاتها، وشوهوا صورتها عن قصـد مبيت حينـاً، وعن جهل وسوء فهم أحايين أخرى، فكان من الواجب التصدي للمناهج التي انطلقوا منها، ومناقشة النتائج التي انتهوا إليها والرد عليها وتصويبها بما تقتضي الموضوعية، والنزاهة وروح البحث المنهجي .

ومن بين الغـايـات الأخـرى توجيه اهتمام الباحثين والدارسين المعاصرين من الشباب العربي المسلم الذين انساق بعضهم إلى التأثر بهذه المناهج والانبهار بها الى الأسس التي قامت عليهـا، وإلى النتـائـج الخطـيرة التي تمخضت عنها، من تشكيك في العقيـدة، ودحض للنبـوة، وافتراء على التاريخ، وتزييف للحقائق لمساعدتهم على وعي ماتنطوي عليه من مزالق ومحاذير مبطنة بالعلمانية ، والتجرد، والموضوعية التي يدعيها

بعض هؤلاء المستشرقين دون أن تغفل هذه الدراسات الالماع إلى بعض الجوانب الايجابية والمواقف البارزة التي ظهرت في بعض الدراسات الاستشراقية، وإنصافها بما تستحق من التنويه والاشادة إكباراً للرجال الذين تميزوا بالموضوعية، وابتعدوا عن الأهواء، وتغلبت عناصر الخير في نفوسهم على عناصر التعصب والغواية .

وكان من بين الاعتبارات التي دعت إلى اصدار هذا الكتاب مشاركة الأمة العربية الاسلامية سعيها إلى استعادة مكانتها في الدورة الحضارية المتجددة، وإعادة الصلات العريقة والامشاج والروابط التي كانت تربطها الشعوب والأمم والأجناس ، قبل أن يبتر الاستعمار تلك الصلات بأساليبه المعروفة التي كان للمستشرقين دور بارز فيها بما زيفوا وحرفوا من الحقائق عن الاسلام، لأن كتاباتهم في حقيقة الأمر لم تكن تعني القارىء الأوروبي فقط في اللغات التي كتبوا بها، وإنما كانت موجهة أساسا إلى جميع قراء المعمورة الذين كانوا يتداولون هذه اللغات، وخاصة قراء هذه اللغات من الشعوب الإسلامية التي رزحت زمناً غير قليل تحت نير هؤلاء المستعمرين، وخضع أبناؤها للبرامج التي سطرها المستعمر بكل خبث ودهاء، وباسهام فعّال من بعض المستشرقين .

إن المطالع لهذا المجلد سوف يلاحظ أن معظم المستشرقين ـ إلا فيما ندر ـ رغم اختلاف أساليب التناول، ومناهج البحث، وطرق الدراسات ينتهون في غالب الأحايين إلى نتائج متشابهة ، من بينها :

١ ـ أن العنصر العربي عنصر متخلف بفطرته، وطبيعته الجنسية، والمناخية، الأمر الذي عطل فيه دوافع الابداع والابتكار .

٢ ـ أن الإسلام دين نهي وأوامر وزجر، وكبت للحرية، والاجتهاد، الأمر الذي أنتج أمة فاقدة للشخصية خاضعة للمشيئة، مسلوبة الارادة .

٣ ـ أن محمداً نبي العرب والمسلمين هو أقرب إلى الشخصيات الاصلاحية منه إلى الأنبياء المرسلين برسالة للعالمين .

٤ ـ أن دور العلماء المسلمين في كل أطوار التاريخ لم يتعد النقل عن الحضارات واللغات الأخرى نقلا حرفياً مجرداً، وأحياناً نقلا محرّفاً دونما ابتكار أو إضافة .

٥ ـ أن علاج الأمة الاسلامية ونجوتها من الكبوة يكمن في احتذاء النموذج الغربي سلوكاً وتطبعاً وثقافة .

ولقد أوكلت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى نخبة من أفاضل العلماء المسلمين الأكفياء، الاضطلاع بهذه المهمة في نطاق اختصاص كل منهم، وتضلعه في الموضوع الذي يهتم به، فكانت استجابتهم لهذه الدعوة في مستوى المكانة التي يحظون بها، ومتجاوبة مع القصد والغايات الخالصة .

وبفضل إسهامهم المشكور أمكن إصدار هذا المجلد الجامع الذي لم يسبق إلى مثله تنوعاً، وشمولا، وتعدداً في الموضوعات، وحرصاً على البحث والنقاش العلمي الرصين .

وإن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج وهما يضعان هذه الوثيقة الهامة بين أيدي القراء فإنما يأملان أن يستهدي بها العلماء المعاصرون في معالجة القضايا المتعددة الأخرى التي ماتزال بحاجة إلى بذل جهد في علاجها ودراستها في جميع اللغات التي كتب بها المستشرقون .

كما تأمل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج أن يقدما بهذا العمل الجليل إسهاماً متواضعاً في خدمة الحضارة والتراث العربي الإسلامي، في ظرف تحرص فيه أمتنا على مراجعة أوضاعها، انطلاقاً من نظرتها هي إلى أحوالها، واستناداً إلى مفاهيمها وأقلام أبنائها بعد أن استردت مقوماتها وخرجت من سجن القهر والتسلط والتبعية الفكرية والثقافية .

وقد صدر من قبل الجزء الأول من هذا المجلد ، ونقدم اليوم جزءه الثاني ، وبه يتم هذا العمل الجليل . والله الموفق ،

المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم	**المدير العام لمكتب التربية العربي لدول الخليج**
دكتور محي الدين صابر	**دكتور محمد الأحمد الرشيد**

مقدمة

في تصدير هذا المجلد بيان عن الغرض من اصداره، وتعاون المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مع مكتب التربية العربي لدول الخليج على انجازه، والاعتبارات التي روعيت في تقديم هذا المشروع العلمي على غيره من المشروعات احتفاء بمطلع القرن الخامس عشر الهجري .

وقد عهدت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى لجنة مكونة من كل من :

- **الدكتور صالح خرفي** — مدير إدارة الثقافة بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس
- **الدكتور محمد صالح الجابري** — بادارة الثقافة بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس
- **الدكتور علي بن محمد التويجري** — نائب المدير العام لمكتب التربية العربي لدول الخليج .
- **الدكتور محمد سليم العوّا** — مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج .

بالعمل على انجاز المجلد بعد أن وافقت الجهات المعنية في كل من المنظمة والمكتب على عنوانه، والغرض من إصداره .

وكان أمام اللجنة عندما باشرت عملها عدد من المسائل التي تعين عليها أن تقرر فيها مارأته أقرب إلى تحقيق الهدف من إصدار هذا المجلد ونشره. فمن ذلك تبويب المجلد وترتيبه، وتحديد موضوعاته، واختيار العلماء الذين يسهمون في تحريره .

ففي مجال التبويب كان أمام اللجنة عدد من البدائل أبرزها الترتيب على حسب الموضوعات التي تناولها المستشرقون في دراساتهم أو الترتيب على حسب أسماء المستشرقين أو على حسب تقدمهم في الزمن. وانتهى الرأي إلى التبويب الموضوعي وهو إن كان يعيبه عدم الحصر لتشعب الموضوعات التي درسها المستشرقون وتنوعها، إلا أنه يتميز بجمعه المادة العلمية في مكان واحد، وإتاحته الفرصة للنظر الناقد المتتبع لمنهج المستشرق المعني بالدراسة وتمكينه الباحث المكلف بالموضوع من التركيز ـ كما طلب خطاب الدعوة إلى الكتابة ـ على المستشرق الذي يعدّ رائدا في موضوع ما وصاحب مدرسة فيه .

وفي نطاق تحديد الموضـوعات، انتهى رأي لجنة الاعداد إلى العناوين التي ضمها المجلد كمـا يراها القارىء لا باعتبارها (كل) ماكتب فيه المستشرقون واهتموا به، بل باعتبـارهـا (أهم) ماشغلنا نحن المسلمين اهتمامهم به وبحثهم له. وإلا فموضوعات المـلابس والزينـة والتقاليد الخاصة بالافراح والأعراس والمآتم وغيرها كثير، كتب فيه المستشرقون وأفاضوا في تدوين منقولات عن الشعوب الاسلامية وعاداتها في هذه الأمور، ولكن هذه الأبحـاث ومثلها لايدخل في اهتمامنا بتجلية مناهج المستشرقين ومناقشتها وتبيين جدواها للباحثين المسلمين من جهة، وللمستشرقين أنفسهم من جهة ثانية .

وفي مجال اختيار العلماء الذين يسهمون في المجلد تحريرا، اختارت اللجنة في كل موضـوع اثنـين من العلماء المسلمين ـ وأحيانا وقع الاختيار على ثلاثة ـ كتب إليهم للاسهـام ببحث في الموضوع الذي حددته اللجنة لكل منهم. وقد روعي في اختيار العلماء أمران أساسيان : العلم التام بالموضوع الذي يكتب فيه، والاهتمام بآراء المستشرقين ودراساتهم في هذا الموضوع .

ولقد كان من مصادر سعادة اللجنة بعملها الاستجابة الحميدة لعدد كبير من العلماء المسلمين المستكتبين، وكان من مصادر ارهاقها ـ في الوقت نفسه ـ التردد الذي أصاب عددا آخر من هؤلاء فأوقع اللجنة في حرج كبير وفي حيرة أحيانا وتسبب في نهاية الأمر في تأجيل موعد تقديم المجلد للمطبعة غير مرة . وإذا كانت اللجنة تود التعبير عن شكـرهـا وتقـديـرهـا لكـل من ساهم في هذا العمل الجليل، فإنها لتهيب بالعلماء العرب والمسلمين كافة أن يولوا الأعمال الثقافية العامة المشتركة مزيدا من العناية، وأن تتكاتف جهـودهم على تجليـة الوجـه المشرق لثقـافتنا العربية الاسلامية ، فليس غير العمل الجماعي المنظم ـ في تقديرنا ـ سبيل إلى ذلك المطلب الأساسي الذي يلح على حملة ثقافتنا العربية الاسلامية في وجه تحديات العصر .

وقد قرأت اللجنة بحوث المجلد كلها ، وانتهت إلى عدد من القواعد العلمية رأت أن تطبق عليهـا وعهـدت إلى عضوها الدكتور محمد سليم العوّا بإعادة قراءة الأبحاث كافة للتأكد من تطبيق تلك القواعد ، كما تم الاتفاق على أن تكون هناك مراجعة مشتركة بين المنظمة والمكتب لتجارب الطبع النهائية .

وقـد رأت لجنـة الاعـداد كذلك أن الاستفادة المرجوة من المجلد لا تتم الاّ باعداد فهـارس له تضم فهـرسا للموضوعات وفهرسا للآيات القرآنية وفهرسا للاحاديث النبوية والاعـلام والامـاكن ، وجاءت هذه الفهارس مفاتيح لما تضمنه الكتاب من بحوث متنوعة ومعلومات في موضوعات متعددة .

ولا شك أن كل عمل علمي بشري يحتمل الاستدراك عليه وتصويبه وتقويمه ، وصدق الراغب الاصفهاني قديما إذ قال : « إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في يومه ، ثم ينظر فيه في غده إلا قال : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد هذا لكان يستحسن ... وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل استيلاء النقص على جملة البشر ».

وإن اللجنة وهي تدرك كل الإدراك هذه الحقيقة ، لترجو أن يكون عملها نافعا للمهتمين بموضوعه ، ولتأمل أن يتفضل هؤلاء مشكورين بتوجيه ما يرونه من مقترحات أو تعديلات أو إضافات إليها لتنظر في أخذها في الاعتبار في طبعات المجلد القادمة إن شاء الله .

وإن النية لمتجهة إلى ترجمة هذا المجلد إلى بعض اللغات الأجنبية الرئيسية مثل الانجليزية والفرنسية ، وإلى بعض اللغات الإسلامية الرئيسية مثل اللغة التركية واللغة الأردية ولغة الهوسا واللغة السواحلية ، والغرض من هذه الترجمات توسيع نطاق الفائدة بأبحاث هذا المجلد ودراساته من ناحية وإطلاع الأجيال الحالية من المستشرقين وتلامذتهم على ما تضمنته تلك البحوث والدراسات والنظر إلى مناهجهم ووسائلهم في البحث والدرس .

والله سبحانه وتعالى المسؤول أن يجعل هذا العمل من العلم الذي ينتفع به وهو ولي التوفيق ،،،

لجنة إعداد المجلد

الفصل التاسع

العلوم

آراء بعض المستشرقين
حول التراث العلمي العربي
والرد عليها

الدكتور محمد السويسي

أستاذ تاريخ العلوم ـ الجامعة التونسية

آراء بعض المستشرقين
حول التراث العلمي العربي والردّ عليها

١) موقف بعض المستشرقين[١] من العلم العربي.

تصور الغرب العالم العربي الاسلامي تصورات مختلفة متباينة بحسب العصور، فكانت له منه أولا صورة عالم معاد، في تصادم معه، وتأثرت هذه الصورة بخرافات سخيفة أشيعت بين الناس، وشوهتها الخلافات المذهبية الدينية ثم أعقبتها صورة حضارية لامعة، روجتها الترجمات اللاتينية لمؤلفات ابن سينا وغيره في الفلسفة والطب والعلوم الطبية وما إليها، وتلتها أخيرا صورة منطقة اقتصادية ذات بال توجهت شيئا فشيئا نحوها أنظار فئة التجار ومطامع أصحاب رؤوس الأموال..

ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد جرى التعامل والتبادل بين أمم الغرب والأمة الاسلامية العربية على غير مجرى التبادلات الطبيعية القديمة «**وأصبحت حركات التبادل الثقافي ذات شكل هجومي عنيف، وصارت مستندة حتما إلى القوات المادية**، منها تستمد نفوذها، وبفضلها تبسط سلطتها، دون مراعاة لأفضلية ولا مفضولية فكرية»[٢].

وتبع هذه الهيمنة المادية خلط خطير، حتى لدى العلماء وأهل الفكر وصار هَمُّ كثيرٍ من الكتاب الاخصائيين في ميدان الاسلاميات وفي حقل الحضارة العربية، ـ أي مسعى العديد ممن عرفوا بالمستشرقين ـ، إنما يتمثل في **العمل على طمس كل ما من شأنه أن يوحي بما كان للعرب المستعمَرين المستغَلين من آيات الحضارة ومن معالم الثقافة..**

كما غرسوا في الأذهان صورة مشوهة عن الأمم المستضعفة صار بموجبها العربي عنصر جمود وتخلف، لا نصيب له في مجال العلم، بل أن عمله الماضي قد اقتصر

على الحفاظ على التراث اليوناني إلى أن قيض الله له أدمغة في أوروبا استثمرته الاستثمار اللائق ونمته وأفسحت مجال نتائجه، وهكذا كان العلم العربي ـ حسب هذه النظرة ـ علما أجنبيا، عمل على جمعه قلة من الأفراد لم يكن لهم شأن ولا أثر في العالم العربي، كما لم يكن لهم في العلم أي إنتاج أصيل طريف يتميزون به..

وليت كل المستشرقين عبَّروا عن رأيهم هذا تعبيرا صريحا واضحا وإن كان فيه ما فيه من المناوأة والعداء.. فنكون منه على حذر ونعد له ما أمكننا من الجواب لاصلاح ما فسد وتصويب ما كان خطأ..

ولكن بعضهم يواجهنا بمقال متأرجح بين المدح والاطراء والدسيسة المغرضة. فنقف في حيرة لا ندري أي سبيل نسلك وبأي حكم سنخرج في النهاية خاصة وأن الكاتب يعلل تحليله (بحب الفهم) وبعدم الانسياق مع (التأثر اللاشعوري بالأفكار العنصرية المسبقة) فقد يستهوينا ذلك ويجعلنا ننتظر موقفا موضوعيا نزيها، ونقع في الفخ ولا ننتبه، وما هو إلا السم قد دس في الدسم[٣].

ومن هذا النوع ما يصرح به أ. ف قوتيي[٤]، ـ ولا يسعنا إلا أن نشاطره الرأي فيما يظهر من تعبيره ـ فيقول: ليس غرضنا أن نقيّم ما للمساهمة «العربية» من أهمية، وان نقارن بينها وبين المساهمة الهلينية أو الأوروبية.. وقد يكون من العمل الصبياني أن نفكر في إسناد جائزة تفوق لاحداها على البقية، وهذا عمل لاغ خطير.. وإننا لا نتصور تصورا حقا معيارا ثابتا من شأنه أن يستخدم لهذا التقييم على أنه لو وجد ميزان لذلك لاختل الميزان بسهولة بموجب ما للأفكار المسبقة من تأثير لا شعوري...

ولكننا عازمون على التنظير بين هذه الحضارات الثلاث المتعاقبة بقدر ما يكون ذلك في الامكان، مبرزين خصوصيات الحضارة «العربية»، تلك الخصوصيات التي تكون جذورها حتما كامنة في سلوك العرب الخاص، في نزعاتهم العميقة، وذاتيتهم الفريدة الشاذة...

«ونحن إنما نعتزم صراحة أن نسعى إلى الإدراك والفهم»[٥] على أنه يعترف قائلا[٦]: مرت فترة من الزمن كانت فيها النهضة (الأوروبية) تتلعثم في عباراتها الأولى، وأوروبا تستيقظ من سبات توحشها، ناظرة إلى الحضارة السراسينية[٧] نظرة مثقلة بالاحترام... وكانت الأيدي منها تسقط من اليأس لما تلمس في هذا النمط من آيات تعجز عن تقليدها ومسايرتها...

«وبالطبع فإننا اليوم نقع في التطرف المعاكس، ومن الحق أن نعيب على أنفسنا عقوقنا الأخرق المرتكز على آراء مسبقة» ثم يسوغ موقفه في النهاية بقوله: «والحضارات كالشعوب، إنها لا تعرف الاعتراف بالجميل».

وقد يشعر قوتيي أحيانا بما في موقفه إزاء العرب والمسلمين عامة من تحين، فيردد، وكأن الضمير قد وخزه: «إننا لا ننكر ما نبذل من جهود في سبيل الحياد وفي سبيل النقد الدقيق، ومـع ذلك فإننا إنما نكتب التاريخ دوما بقصد مواطن ـ أو ان شئت بقصد قارىء ينتمي إلى وطن معين ـ وليس في الإمكان أن يكون الأمر بخلاف ذلك، فهذا (العلم الظرفي المتواضع) لائط بالانسان إلى حد بعيد، فلا يمكنه أن يتخلص تمام التخلص من الأهواء البشرية»[٨].

ويشعر الكاتب أيضا بما في مغامرته من مجازفة، إذ لم يكن في تقييمه لعمل العرب في الميدان العلمي ليستند إلى وثائق عربية أصيلة، حيث لم يكن لديه سوى «طلاء شديد السطحية»[٩] من المعرفة بالعربية...

على أن عنصريـة قوتيي تبـدو للعيـان في أحكامه على الجنس العربي. والعرق البربري إذ يصرح «بالتفوق البيولوجي للجنس العظيم المستطيل الرأس[١٠]، الأشقر» أي لأهل أوروبا[١١] الآريين على «الانسان السامي أو السامي البدائي[١٢] وقد جرى، دون شك، في شرايينه شيء من الدم الزنجي».

فعقليتا الشرقي والغربي تختلفان أساسا، في نظره، «فإذا ما كانت رومة تستفظع قرطاجنة وتكرهها كراهية نكراء، ولم تقنع منها بأقل من تدميرها تدميرا مطلقا، فما كان ذلك إلا رد فعـل لا شعـوري إزاء بنيات عقلية مباينة لها مباينة جذرية وأوجه تفكير واحساس تتناقض تماما معها».

«والعرب، في رأي قوتيي، عاجزون عن أن يتمكنوا، هم أنفسهم، من استثمار ما جمعوا من نتائج بعد طول العناء، وبمهارة فائقة، ومن تأليفها ضمن نظرية عامة شاملة فسيحة...».

«والعـرب ورثـوا عن الكلدان انشغـالهم بالتنجيم وبـاستـطلاع الغيب، وهذا الانشغـال مشرقي أسـاسـا، كما أن من سمات الفكر المشرقي غلبة الروح التجارية الانتفاعية وحدة الأنانية وحب الذات» [١٣].

ويختم قوتيي قوله مستنتجا: «أن الفكر العربي يعوزه بعض الشيء حين يحلق بالغا الأوج، حتى يبرز نتيجته النهائية بكيفية واضحة ساطعة أي يعوزه أمر تأصل ونما في المجتمعات الغربية فحسب، أعني ما يمكن أن يدعى فضولا مجانيا لا انتفاعيا، أو خيالا تأمليا مولدا للفرضيات، وتلك خصلة مدنية لا دينية»[١٤].

ومـا هذه الأحكام (القوتية) إلا نقل متطرف للنظرة العنصرية الامبريالية التي سادت في أوروبـا في القرن التاسع عشر فأصبح من مفاهيمها أن العربي والبربري

والشرقي (الآسيوي) بصفة عامة يمثلون جنسا متميزا خاصا لا شبه له بالجنس الأوروبي.

فيقول رودوار كيبلنغ[١٥]: «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا» ويرد قوتيي على بول بورد إذ يقول: «ما هؤلاء، على الرغم من كل شيء، إلا أناس بيض مثلنا» فيعلق: «نعم هم بيض، مجاورون للبحر الأبيض المتوسط، ولكنهم ليسوا مثلنا. فالأوروبيون والمسلمون[١٦]، بعد مضي قرن كامل، ما فتئوا يكوّنون كتلتين متجاورتين متباينتين، ومن يعش بقربهما يشعر في الحال أن هناك حاجزا سميكا يفصل بينهما»[١٧].

وزاد هذه النظرة تركزا ظهور نظرية التطور البيولوجي وما أدت إليه من اهتمام بتصنيف الأجناس العرقية وبما افترض لها من صفات خاصة متميزة وعمل الوضع الدولي الاقتصادي والسياسي على دعم دعوى التفوق الآري الأوروبي وصور الاستعمار المهيمن على البلاد الاسلامية وما صاحبه من دعوات تبشيرية، الاسلام وأهله بأبشع الصور وأحقرها وأزراها.

ورمى فيلسوف العلمانية، أرنست رينان، الدين الاسلامي بالتحجر والتعصب والرجعية «ففيه سذاجة الفكر السامي المفزعة، المقلصة للمخ البشري، مغلقة منافذه في وجه كل لطيفة وكل احساس رقيق وكل تأمّل ونظر منطقي، جاعلة إياه وجها لوجه مع حلقة مفرغة مستمرة: الله هو الله»[١٨]. «فمنذ القدم كان الفكر السامي، بطبيعته، مضادا للفلسفة رافضا للعلم» [١٩] وفي سفر (أيوب) اعتبر البحث عن العلة من قبيل الإلحاد والزندقة.

ويتابع رينان دروسه إلى أن يقول: «كثيرا ما يردد القول عن (العلم العربي) و(الفلسفة العربية)، وفعلا ان العرب كانوا أساتذتنا فيهما طيلة قرن أو قرنين من العصر الوسيط، ولكننا ما لجأنا إلى ذلك إلا ريثما نحصل على الأصل اليوناني... فهذا العلم العربي، وهذه الفلسفة العربية لم يكونا إلا نقلا حقيرا للعلم والفلسفة اليونانيين، ومتى تركزت اليونانية الحق أصبحت هذه النقول الداهشة عديمة الجدوى، ولامر ما شن عليها علماء اللغة في عصر النهضة حربا صليبية شعواء... هذا إلى إننا إذا تمعنا في كل هذه الآثار نجد أن العلم العربي لا شيء عربي فيه... وان صفحة من روجر بيكن لتحوى من التفكير العلمي الحق أضعاف ما في هذا العلم غير الأصيل بأكمله، فهو دون شك حلقة محترمة من حلقات التراث إلا انه لا يشتمل على شيء وافر من الطرافة»[٢٠].

وازداد هذا التيار المناوىء للعرب والاسلام قوة وحقدا في بداية القرن العشرين ولا سيما بعد الحرب العالمية الأولى وإثر قيام الحركات التحريرية في عدد من البلدان مما زعزع ثقة الحضارة الأوروبية بنفسها فأصبحت يداخلها الشك وصارت تحس بحتمية

الدفاع عن النفس ضد العالم[٢١] الجديد حتى تقاوم (تصاعد مد اللون ضد التفوق العالمي للبيض) ونكتفي، كأنموذج، بعرض شيء مما جاء في كتاب (الاسلام وسيكيولوجية المسلم)[٢٢] للمسمى أندري سرفيي وقد حرر مقدمته العنصري المتحين، المسيحي المتعصب، لويس برتران. يقول الكاتب: «إن ما يدعى بالحضارة العربية لا وجود له البتة كظاهرة مبرزة للعبقرية العربية، فهذه الحضارة إنما انشأها شعوب أخرى كانت لهم مدنيات قائمة قبل أن تستعبد قهرا من قبل الاسلام، فاستمرت خصالها القومية في نمو برغم ما صب عليها الفاتح من ألوان الاضطهاد...

«ولم يساهم العنصر العربي فيها إلا بمقدار هزيل يكاد لا يذكر... فالكندي[٢٣] مثلا، وقد كان له صيت عظيم في القرون الوسطى ولقب بالفيلسوف لم يكن سوى يهودي من الشام اعتنق الاسلام وما كتبه الرياضيات والهندسيات والطبية والفلسفية وغيرها إلا مجرد نقل واقتباس من أرسطو وشراحه... وكثيرا ما نسب استنباط الجبر إلى العرب والواقع انهم لم يكونوا إلا نسخة عملوا على نقل رسائل ديوفانطس الاسكندري الذي كان حيا في القرن الرابع للميلاد... وفي الطب أيضا لا نجد طرافة ولا ابتكارا، ورسائل أبي القاسم وابن زهر وابن البيطار - **وثلاثتهم من أصل اسباني** - نسخ مطابقة بعض المطابقة للأصل، أعني لمؤلفات جالينوس وهارون وأطباء الاسكندرية، وقد تم نقلها عن طريق السريانية.

وما برع العرب إلا في الميادين التي لا تستدعي سوى القليل من الخيال كالتاريخ والجغرافيا...

وابن خلدون، المولود في تونس، **كان من أصل اسباني**...

وأبقى العرب في الجغرافيا كتبا لا شك طريفة، ومكنتهم قوة ملاحظتهم من تسجيل عدد من الارشادات النفيسة، **فنقلوا الواقع نقلا أمينا وفيا، وكانت معظم رواياتهم صحيحة دقيقة**»[٢٤].

* * *

سادت إذن نزعة كهذه تدعى الموضوعية وتزعم انها تستند إلى العديد من الوثائق وإلى نظرة انتروبولوجية علمية فتركز اهتمامها على التطورية البيولوجية[٢٥] و(الانتقاء الطبيعي) وتصنيف الأجناس العرقية، واستخدم أهل الغرب هذا الطلاء العلمي لدعم آرائهم المسبقة وبث أحكامهم المغرضة، كل ذلك في لغة بسيطة في متناول الانسان العادي، مما ساعد على نشرها في تربة استعدت لقبولها.

وبلغ تأثير النظريات التطورية هذه أشدها في الثلاثينات حين استخدمت النازية مبادىء الداروينية لتسويغ مفهومهم (للدم الغالي) و(الجنس العالي).

وأما فيما يهم موضوعنا فقد وضع ليون قوتيي[٢٦] كتابه (المدخل لدراسة الفلسفة الإسـلامية) وخصص الفصل الأول منه لموضوع (العقلية السامية العربية والعقلية الآرية)... أما العقلية السامية «فلها ميل إلى الأطراف وهي تضع المتباينات، وبالأحرى المتشابهات، الواحد بجوار الآخر مجرد وضع ثم تمر فجأة من أحدها إلى الآخر» بينما تتمثل الصفة الغالبة على العقلية الآرية في التقريب التدريجي بين الاضداد والتأليف بينها، بمتوسطات تختارها ببراعة، «فهي الوحدة في التعدد والتنوع، والشعور بالدرجات المتتالية ضمن تسلسل محكم الترتيب».

ويقـابل في الفصل الثاني بين عقلية التفريق والتباعد والفصل السامية وعقلية التأليف والجمع والادماج الآرية[٢٧].

وكم ابتهج المستشرقون وكم شعروا (بالسعادة) حين أمكنهم أن يتبنوا رأيا لرجل فكر مسلم، المؤرخ الجليل والفيلسوف الاجتماعي الحكيم عبدالرحمن بن خلدون، وان يؤولوا ظاهره بما يتلاءم مع نزعتهم العنصرية المستهجنة للجنس العـربي، فتهافتوا عليه مرددين لفظه، عازلينه عن سياقه، مضفين عليه مدلولا مضادا للتفكير العام الخلدوني:

يقـول ابن خلدون[٢٨]: «من الغـريب الواقع ان حملة العلم في الملة الاسلامية **أكثرهم العجم**، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية، إلا في القليل النادر، وان كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في مرباه ومشيخته، مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربي».

وعند هذا يقف المرددون شأن من يقتصر على ترديد قوله تعالى: (ويل للمصلين) ، فيزعم سيريل القود[٢٩] **إن ما عرف بالعلم العربي ما هو إلا إنتاج الفرس**، ويستشهد بقول براون في كتابه عن تاريخ الفرس: «إذا حذفنا من علوم العرب ما كان من إنتاج الفرس حذفنا منها أجل ما حوت من مادة[٣٠]» بل يتجاوزه بول لاقارد إذ **يزعم انه لا يوجد من بين العلماء المسلمين (ولو سامي واحد)**، مما يضطر قولدزيهر نفسه إلى الاعتراف بأن في ذلك تطرفا وتجاوزا للحدود[٣١].

ويتبنى أ. ف قوتيي ابن خلدون ويجعل منه عبقرية غربية.

«ومما يلوح للأعين من أول نظرة أن ابن خلدون كان له اهتمام كبير **بروح النقد**، أي إن هذا الشرقي كان يتصور التاريخ تصورا غربيا... أليس في الامكان أن نوقن أنه قد بلغت نفحة من نهضتنا الغربية إلى روح ابن خلدون الشرقية[٣٢]، من خلال خرق في الجـدار السميـك المحيـط بالاسلام، عن طريق الاندلس مثلا، فابن خلدون **يريد أن (يفهم)** ... وتلك خاصية غربية وجدت عند هذا الشخص المسلم[٣٣]».

الخلاصة:

وفي نهاية هذا الاستعراض يمكننا أن نلخص فيما يلي، أهم عناصر الحملة التي شنها شق من المستشرقين على العلم العربي والفكر العربي بصفة عامة ـ إما صراحة وإما دسا وتلميحا:

١) القول بالتفاوت الفطري بين الشعوب، بل بالتباين المطلق بين عقلية العرب والساميين عامة وعقلية الآريين الأوروبيين.

وعن هذا الموقف تتفرع استنتاجات خطيرة صارت في منطق بعض أهل الاستشراق بمثابة البديهيات:

أ ـ إن العرب لا يقوون بطبيعتهم على ابتداع أي جديد في الحقل العلمي.

ب ـ لذا كان ما يسمى (بالعلم العربي) مجرد نقل عن اليونان والهند وغيرهما من الأمم، فإذا ما عثر على أمر طريف في هذا العلم فلا بد أن يكون له أصل في العلوم القديمة.

جـ ـ ولذا أيضا كان نقلهم مشوها ضعيفا، يكتفي بادراك الجزئيات ولا يرتفع إلى مستوى القضايا والقوانين العامة ، وهذا العجز الخلقي عن بلوغ الغاية «حال دونهم ودون اكتشاف أمريكا واكتشاف حركة الكواكب والسلاح الناري والطباعة» وقد كانوا قاب قوسين أو أدنى منها جميعا.

د ـ ولذا أخيرا لا نجد من بين العلماء إلا القليل من العرب، وإنما نمت الحضارة العربية وازدهرت عندما أزيح (العربي) عن الركح السياسي والعسكري.

٢) عندئذ يعتنق عدد من المستشرقين ظاهر ما ذهب إليه ابن خلدون في قوله: «إن حملة العلم في الاسلام أكثرهم من العجم» أو قوله: «إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب».

٣) إن القرآن وقف حجر عثرة في وجه العلم وحرية النظر العقلي وجمد أهل السنة الحياة الفكرية بتعلقهم بمبدأ القضاء والقدر، والاسلام رفض للعلم والحضارة.

٤) إن العرب بطبيعتهم يتأثرون بالأوهام ويميلون إلى الانشغال بالتنجيم وبالسيمياء.

* * *

٢) الرد على المستشرقين

كانت إذن هذه أهم العناصر التي اشتملت عليها الحملة على العرب وعلى العلم العربي، ونحن ـ إذ نشرع في مناقشتها ـ لن نجيب عنها عنصرا عنصرا بل سنتعرض لها، جملة وتفصيلا، إذ تتداخل جذورها وتشتبك فروعها وتشترك أغراضها، فسنحاول أولا أن ندقق المفاهيم، ثم سنستفتي علماء العرب أنفسهم في الموضوع وسنسجل آراءهم بأمانة، وأهل مكة أدرى بشعابها !

وستكون لنا بالخصوص وقفة لتحرير ما أراد ابن خلدون بقولته المرددة، ـ وقد أريد بها شرا ـ، ووقفة أخرى للتحري عن موقف الاسلام من العقل ومن البحث العلمي، ولن نطيل القول في ذلك، إذ قد سبقنا إلى ذلك كثيرون من المفكرين العرب وأهل النظر والرأي من الأجانب، فتصدوا للعديد من المغالطات وفندوها بالحجة والبرهان...

وإذ نحن كثيرا ما نلاحظ ما بين النظرية وما عقد عليه العزم لاخراجه للناس وبين النتائج والواقع الملموس من بون شاسع وفروق جسيمة فإننا سنشفع آراء العلماء العرب النظرية بنماذج من انتاجهم العلمي الطريف وبمختارات مقتضبة ذات دلالة مما ساهموا به من مبتكرات واكتشافات وحلول في سبيل التقدم العلمي والنهوض بالمنزلة البشرية.

ولعلنا بذلك نزيح عن العرب والعلم العربي شيئا مما ألصق بهما من تهم على أننا ما فتئنا في بداية المطاف، وطريق الحق طويل وعر، وما زالت القناطير المقنطرة من المخطوطات العلمية مكدسة في الزوايا المهجورة، أو على رفوف المكتبات المتباهى بها، لم ينفض عنها غبار ولم تزح عنها أستار!..

ا ـ ابن خلدون والعرب[٣٤]:

ولنتوقف لحظة لنتفهم ما قصد ابن خلدون من القولة التي تبنى منطوقها عدد من المستشرقين: «من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الاسلامية أكثرهم العجم» ثم: «إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»...

فهل كان ابن خلدون مستهجنا للجنس العربي، مستخفا بقدرته على الانتاج العلمي؟، وما كان يقصد ابن خلدون بلفظ (العرب)؟ وهل نلمس من أقواله آراء التحيز والعنصرية؟.

فلا ننسى بداية القولة المشهورة: (ومن الغريب الواقع...) أي أن ابن خلدون نفسه يستغرب هذا الوضع المشاهد في عصره ولا يرى فيه شكلا طبيعيا، فالعرب ليسوا

جنسا، بطبيعته، رافضا للعلم خاليا من المعارف، وابن خلدون يتألم من هذا الوضع، في قرارة نفسه، ولا يمكن أن يكون بخلاف ذلك، وهو عربي حضرمي، لا من أصل اسباني كما يقول قوتيي، ولا هو بربري كما ينعته بعض العرب المقلدين لأهل الاستشراق.

والعرب الذين يقصدهم بالذات هم طائفة (الاعراب)، أهل البدو الرحل، الظعن «لارتيـاد المسـارح والميـاه لحيواناتهم» المتقلبون في الأرض، فيقول بالحرف الواحد: «وهؤلاء هم العرب، وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق»، وإلى هذا المعنى تفطن المستشرق الفرنسي البارون دي سلان إذ درس بدقة معجم المصطلحات التي استخدمها ابن خلدون وضبط مدلولات ألفاظها، فذكر أن ابن خلدون إنما قصد «البدو والرحل والاعراب من سكان البادية الذين كانوا يقيمون في الخيام». وفعلا هو يفرق بين أهل البدو وأهل الحضر، بل وحتى بين من يتخذون بيوت الشعر والوبر وبين سكان القرى والجبال والمدر... فغاية الأحوال العادية عند هؤلاء البدو «الرحلة والتقلب، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له، فهؤلاء أمة استحكمت عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقا وجبلة، وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج من ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة» وهؤلاء هم «العرب الذين إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»...

وهذا إذن وضع اجتماعي ظرفي فرضته الحياة الريفية في زمن من الأزمنة وهذا الوضع لا يفيد أن أفراده، **بفطرتهم** الأولى، قاصرون عقلا وعلما، بل ان ابن خلدون يصرح بكل وضوح، رادا على من يعتقد ذلك الذي «ظن أن نفوس البدو قاصرة **بفطرتها وجبلتها** عن فطرته، **وليس كذلك**، فانا نجد في أهل البدو من هو أعلى رتبة في الفهم والكمال في عقله وفطرته» كما يرد على من يظن من رحالة أهل المغرب (أن أهل المشرق) أشد نباهة وأعظم كيسا بفطرتهم الأولى وأن نفوسهم الناطقة **أكمل بفطرتها** من نفوس أهل المغرب **ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الانسانية، ويتشيعون لذلك ويولعون به لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع، وليس كذلك**[٣٥]...

وفي هذه النظرة الخلدونية الكريمة التفاؤلية ما يمكن أن نرد به أيضا على أ. ف. قوتيي وأتباعه حين يردد: «إن القبائل البدوية لا تحمل في غضونها بذور الحضارة[٣٦]».

ويمكن أن نقرر أنه لا وجود لعرق متفوق ولا لعرق وضيع، فالكل له مزية و(لا فضل لعربي على أعجمي) إلا بالسعي والعمل الصالح، ولا وجود لدم غال ولا لدم رخيص، فالدماء تتكافأ قيمتها، مهما كان لون حامليها، والدم دوما عنصر الحياة و(حامل) الروح ورمز الحركة والخلق والابداع...

ب ـ حد العلم العربي:

وبقي لنا أن نرفع لبسا وأن نزيل خلطا وقع فيه بعض من تحدث عن (العلم العربي) وعن قصور الجنس العربي عن الابتكار والتجديد في مجال العلم حتى قيل إن العلم العربي كله أجنبي، فهو في الأصل قد نقل عن علوم القدماء ثم عمل على إحيائه ودعمه أعلام من الشرق الأدنى ومن قسم من افريقيا.

فنحن نقصد (بالعلم العربي) علما كتبت مادته باللغة العربية وأسهم في تقدمه أقوام عاشوا في البلاد العربية أو تدين لسلطان العرب، عرب وعجم مسلمون ومسيحيون ويهود وصابئة، ارتبطوا بمصير واحد وجمعوا تراثا مشتركا، وتذوق جميعهم العربية حتى قال قائلهم: «لئن أهجى بالعربية أحب إلّي من أن أمدح بالفارسية[٢٧]»

والعلم لا ينسب لجنس من الأجناس بل للغة التي بها حرر وبواسطتها نشر، فإذا ما ذكرت (المعجزة اليونانية) واستشهد بأعلامها أمثال بطليموس (المصري) وأوقليدس، مدرس الهندسة بالاسكندرية، وأبلونيوس (الاسكندري) وثاون (الاسكندري) وفرفوريوس (الصوري) وطالاس (المالطي، من آسيا الصغرى) وأفلوطين (المصري) ألم يركز أساسا على اللغة التي نشر بها هؤلاء العلماء والحكماء مادة علمهم وحكمتهم؟ وإذا ما ذكرت العالمة الفرنسية ماري كوري (البولونية الأصل) والكاتب الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (المولود بمدينة جينيف السويسرية) وأوبنهايمر، أحد المسؤولين الأمريكان عن البرامج الفضائية، أكان الاعتداد بجنسية هؤلاء الأصلية أم كان المهم والأساس هو اللغة التي بها نشروا نتائج بحوثهم؟.

وفي النهاية إن العلم العربي نتاج مجتمع ظهر للعيان بعد الفتح الاسلامي، كانت له دار الاسلام وطنا مشتركا، والعربية لغة، وامتزجت فيه الثقافات، وانصهر علم اليونان بحكمة فارس والهند وبتعاليم الاسلام فأنجب أمة وسطا، جمعت بين النظر والعمل بين العلم والتطبيق، فقال قائلهم : «إذا أضاف المرء إلى العلم العمل، فقد نال الأمل ورحل إلى زحل وسما إلى السماء ولحق بالملأ الأعلى» .

وسئل ابن شهاب: «أيما أفضل العلم أم العمل؟ فقال العلم لمن جهل، والعمل لمن علم».

* * *

جـ - الاسلام والعلم[٣٨]:

هل كان الاسلام رافضا للعلم عائقا عن إعمال الرأي كابحا للعقل؟

حسبنا أن نذكر أن أولى آيات التنزيل الكريم، نزولا هي قوله تعالى: (اقرأ باسم ربك الذي خلق...) [العلق: ١]، أي إن أول تعاليم الاسلام ركز تركيزا مؤكدا على مشكل المعرفة ودعا دعوة ملحة إلى سلوك طريق العلم...

ولم تقتصر هذه الدعوة على مايتعلق (بقراءة) كلام الله ومعرفة الحكم الشرعي، بل كثيرا ماردد القرآن الكريم : (فاعتبروا يا أولي الأبصار) [الحشر ٢] ، وقال تعالى : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) [النحل ٧٨]، وقال تعالى في باب الحث على العلم والجد والطلب : (يايحيى خذ الكتاب بقوة) [مريم ١٢]، وقال جلّ من قائل : (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون) [الزمر ٩] .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «العلم فريضة على كل مسلم» و«لا يزال الرجل عالما ما طلب العلم، فإذا ظن أنه قد علم فقد جهل». وقرن العلم دوما في النظرة الاسلامية بالطلب والسعي ولم يكن نيله توقيفا مجردا أو ايحاء.

وقال قائلهم: «العلم إذا أعطيته كلك أعطاك بعضه» وهو مبدأ يقر بنسبية المعرفة لدى بني الانسان، فالعلم، حسب قول ابن سيرين «أكثر من أن يحاط به».

والعلم في نظر المسلم مشاهدة وتأمل عقلي «رؤية ورأي - بصر وبصيرة - نظر مادي ونظر عقلي» وأطلق علماء الاسلام على هذه الازدواجات لفظ الاعتبار أو التجربة، وفيه الجمع بين الحس والنظر والاقتران بين عنصر المعرفة المادي وعاملها العقلي، يقول ابن الهيثم: «فرأيت أنني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية، وصورتها الأمور العقلية»[٣٩] ويقول ابن رشد: «إن الشريعة تحث على النظر في الكائنات والاعتبار وطلب المعرفة بواسطة العقل».

إذن العلاقة القائمة بين العلم والايمان في الاسلام علاقة تعاضد لا علاقة ضدية وتضارب...

وكان من شأن الايمان أن يشد أزر العالم في ميدان المعقول، ومن شأن العلم، بكشفه عن بعض أسرار الطبيعة، أن يأتي مؤيدا للايمان، ويشد كل ذلك اعتقاد راسخ بأن التقدم نحو الحق ليس فحسب ممكنا، بل هو ممكن بلا نهاية، وليست الحقيقة التي في متناول الانسان نقطة ثابتة قارة، بل هي مجال يبعث فيه المجهود البشري نورا يعمل أكثر فأكثر على الاحاطة به، سابرا امكاناته مدققا محتملاته، وعن ذلك ينشأ ذاك

التعطش إلى النور وما يتبع استجلاء سر من الأسرار من راحة بال وفرحة تكاد تكون صبيانية.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اثنان لا يشبعان: طالب علم وطالب مال» ويقـول البيروني واصفا شعوره عند اكتشافه سرا من أسرار الطبيعة: «وغشيني من الفرح ما يغشى الظمآن من رؤية السراب»، تلك كانت نظرة العالم العربي في ظل الاسلام، العالم العامل المجتهد الطموح المتواضع، العارف حق المعرفة بمنزلة البشرية وحدودها فهو يسعى بما أوتي من قوة، متحملا مسؤولياته إلى أقصى حدودها بحرية كاملة، ولكنه يزن الوضع البشري حق وزنه ويوقن بنسبية المعرفة الانسانية «فالانسان سجين المعرفة الطبيعية» وهو يؤمن أن من وراء المنطق والعقل، ومن وراء (سلاسل العلل المطوية) توجد قوى أخرى تسير نشاط الانسان وتهدي خطاه نحو اكتشاف ما جد من العناصر، قوى خارجية، قوى متسامية، كالحدس الخلاق والصدفة والعناية الربانية. ودون شك أن هذا مما آخذ به فريق من المستشرقين العلم العربي وعلى رأسهم زعيم الفلسفة العلمانية رينان إذ يدعي أن الاسلام «يجعل الانسان وجها لوجه مع حْلقَةٍ مُفْرَغَةٍ مستمرة: الله هو الله».

ولكن ابن خلدون يرد عليه بقوله[٤٠]: «العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع محال، ومثال ذلك رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال».

ويضيف قائلا: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفاصيل الوجود كله، واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادىء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه».

ويستشهد بما نقل عن بعض الصالحين: «العجز عن الادراك إدراك» بل أليس ذلك هو مدلول العبارة المأثورة عن نيوطن، إذ أوصى الباحث في الفيزياء بوصيته الشهيرة: «أيتها الطبيعة حذار مما وراء الطبيعة[٤١]».

فالمعرفة العلمية لا تدرك الكون، وإنما هي تعرف الواقع بالغور فيه غورا مستمرا، هي تتعلق بالكائنات دون أن تعلم كنهها، وعلى الرغم من التطور العجيب وتقدم التقنية الخادمة للعلم، وأن العلم المعاصر لا نفاذ له إلى كنه الكائنات.. **فهل يحق حينئذ أن يعـاب العـالم العربي إذا ما رسم حدودا للحقل الذي من شأنه أن يبحث فيه العقـل؟** فهذه الحدود إنما هي اعتراف بنسبية المعرفة البشرية وبخصوصية المنزلة البشرية ولم تكن عرقلة وقمعا للعقل ولسعي الانسان فـ «لو تعلقت همة ابن آدم بما وراء

العرش لناله» بل الأمر، كل الأمر، أن نتجنب الخلط وألا ننظر ونقارن بين أمور ليس لها وحدة قياس مشتركة، وأن نحسن التمييز بين الوضع البشري ومقام الإله.

وصار العلم ـ على هذا الأساس ـ مشروعا جماعيا في المدينة المسلمة وبذلت كل الجهود لجعل المعرفة في متناول كل الناس، مهما كانت أرومتهم، ومهما كانت طبقتهم الاجتماعية، بل ومهما كانت ديانتهم... واستخدمت الطاقات جميعا لهذا الغرض فهل يلام العرب إذن إن كان عندهم للناس أجمعهم، مسلمهم وغير مسلمهم، عربيهم وعجميهم، نفاذ إلى العلم وان شجع الباحثون عامتهم على البحث وان لقي العلماء الأعاجم والذميون حظوة وجاها في بلاطات الخلفاء والأمراء[٤٢]؟

بل هي كانت نظرة انسانية فسيحة وسلوكا قصد منه نشر المعرفة بين بني البشر، والعمل على دعمها وترقيتها وبثها في صدور الناس، حتى إذا ما فارق العالم هذه الدنيا لا ينقطع عمله ويستمر أثره.

وإذا ما قال أهل الهند بتناسخ الأرواح فإن التناسخ الحقيقي في نظر علماء العرب هو هذا التناسخ العقلي الثقافي الذي يستفيد به كل جيل مما حصل عليه الجيل السابق من نتائج ومكاسب، وتكون البشرية وأجيالها المتعاقبة هكذا بمثابة عملاق يحمل على كتفيه قزما، فيشاهد القزم ما لا يرى حامله، وما كان ليراه لولا أنه حمله العملاق.

وفي هذه الصورة رد على قول آخر لاكته ألسن جماعة من المستشرقين وهو أن العلم العربي، (إن وجد) ما هو إلا نقل عن علوم القدماء، وخاصة اليونان، أي الجنس الآري الغربي!

فهل يزعم هؤلاء الزاعمون أن صرح العلم يقام على العدم وان أقوامهم انطلقوا من الصفر مهرولين في حلبة المعرفة؟.

شجرة المعرفة أصلها في الأرض وفرعها في السماء، فإذا مانقلت من موطن إلى آخر ذوت ولوت رأسها وتساقطت أوراقها ما لم تكن التربة التي نقلت إليها أرضا زكية كريمة بعثت فيها من حرارتها ومن نداها، وإذا ما افترشت عروقها متباعدة عن الأصل باحثة عن الغذاء فجذرها الأصلي يغور غورا في أعماق أرضها مكسبا الشجرة دعما وقوة.

ولكن أيدل ذلك على أن العلم العربي تقيد بالنقل والتقليد وهل اقتصر عمل العلماء العرب على حفظ أقوال المتقدمين؟

نعم إنهم كانوا يجلون مصادرهم التي من مناهلها كرعوا مبادىء العلوم وأصولها، وكانوا يقدرون للقدماء ما قاموا به من جهود لاستقراء ماتجمع لديهم في ميدان المعارف وينوهون بما تحلوا به من روح علمية زكية نزيهة.

ولكن علماء العرب اعتبروا هذه الخصال بالذات لهم أساسا ولعلمهم منطلقا، فألزموا النفس باستقراء الكائنات وتعقب أحوالها والبحث عما يلوح بينها من الأمور المطردة التي لا تختلف ولا تتغير، فقدروها تقديرا، وضبطوا أحوالها ضبطا دقيقا عسيرا «فما ثبت لديهم بالخبرة لا الخبر، وصح عندهم بالمشاهدة والنظر، ادخروه كنزا سريا، وعد (كل) نفسه عن الاستعانة بغيره فيه سوى الله غنيا، وما كان مخالفا في القوى والكيفية، والمشاهدة الحسية في المنفعة والماهية، للصواب والتحقيق، وإن كان ناقله أو قائله عدلا فيه في سواء الطريق، نبذوه ظهريا وهجروه مليا، وقالوا لناقله أو قائله لقد جئت شيئا فريا[٤٣]».

وفي المعنى نفسه يقول أبو الريحان البيروني: «وإنما فعلت ما هو واجب على كل انسان أن يعمله في صناعته من **تقبل اجتهاد من تقدمه بالمنة وتصحيح خلل إن عثر عليه بلا حشمة**... وقرنت بكل عمل في كل باب من علله وذكرت ما توليت من عمله، **ما يبعد به المتأمل عن تقليدي فيه، ويفتح باب الاستصواب لما أصبت فيه، أو الاصلاح لما زللت عنه أو سهوت في حسابه**»[٤٤]

ويقول عبداللطيف البغدادي: «والحس أقوى دليلا من السمع... وجالينوس وإن كان في الدرجة العليا من التحري والتحفظ فيما يباشره ويحكيه إلا أن الحس أصدق منه[٤٥]».

ويقول أيضا: «القول يقصر عن العيان»، ويقول: «وجميع ما حكيناه مما شاهدناه».

ويقول ابن الهيثم كذلك: «الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده»...

«فالناظر في كتب العلماء، إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه وغاية ما أوردوه، حصلت الحقائق عنده وهي المعاني التي قصدوا لها، والغايات التي أشاروا إليها، وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل.

«ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم في شيء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك. فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم،

المتـوقف فيمـا يفهمـه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لاقول القائل الذي هو انسان، المخصوص في جبلته بضروب الخلل والنقصان...» الخ[٤٦].

أبقي مع هذا معنى أو أثر لما ألصقه بعضهم من تهمة بالعلم العربي من كونه (مجرد نقل عن علوم الأوائل)؟! ألم يكن موقف العالم العربي هو موقف العالم الحديث ذاته منذ أن جعل بيكن وديكارت (الشك بين قدمي الحقيقة)؟

وصار السؤال المهم إذن يتعلق بما صنع علماء العرب بما اعتمدوا من أصول ومصـادر وبالكيفية التي بها ألفوا بين مختلف الثقافات السابقة وصهروها في بوتقة حضارة طريفة طلعت على بني الانسان بسبل نيرة لاستكشاف أسرار الكون واستكناه الحق . فما كان انتاج العلم العربي وبم ساهم في بناء صرح المعرفة؟.

* * *

٣) نماذج من انتاج العلم العربي واستعراض سريع لمواطن الطرافة فيه

أولا: الرياضيات والفلك

أ ـ عرض موجز لقصة الصفر

من الجدير بالملاحظة أن جربرت (وقد انتخب بابا برومة سنة ٩٩٩م وتلقب بسلفستر الثاني) اشتهر خاصة بصنع العدادات واستعمل للدلالة على الأرقام التسعة صورا تسمى Apices تشابه الأرقام الغبارية، إلا أنه لم يستخدم رمزا للصفر الدال على الفراغ.

وكتاب محمد بن موسى الخوارزمي في الحساب وكتابه في الجبر والمقابلة كانا أول ما أوحى للايطاليين بمبادىء الجبر وبالحساب المستند إلى النظام العشري المعروف عندهم باسم فن الخوارزمي Algorithme .

وأول ما استخدم هذا النظام عند العرب حوالي سنة ٧٧٣ حيث نقلت أزياج الهند للعربية واستخدمت فيها رموز الهند، ومعها الصفر.

ويـؤكد الخوارزمي والبيروني والكندي، ثم ليونارد البيزي في القرون الوسطى بأوروبا أن أصل الصفر هندي ـ وكذلك فعل Wallis (بلندن ١٦٨٥) ووبك[٤٧].

ويعتـرف أجـل العلماء في الغرب انهم نقلوا الصفر عن العرب، ومنهم ليونارد البيزي (0 Quod Arabice Zephirum Apellatur) وكذلك Tartaglia الايطالي وKobel الألـماني، بينمـا يقتصر آخرون على وصفهم إياه بانه (أجنبي) barbaric أمثال So Vossius الهولندي إذ يقول (barbaras numeri notas) (أمستردام ١٦٥٠).

ويزعم[٤٨] A.T.H Vincent أن اسم الصفر ورمزه منقول عن العبرية (Tsiphra تاج) أو (Ciphra عد) وكذا يدعي الكاتب اليهودي المعاصر C. Levias إذ يزعم أن ما شاء الله اليهودي (المتوفى سنة ٨٠٠) هو الذي أدخل هذا الرمز للعربية.

ويرجع David Eugene Smith وCharles Karpinski [٤٩] ان اللفظ مشتق من العبرية (sepher حسب، عد)..

عرضنا فيما سبق أهم الآراء المتعلقة بأصل الصفر مصطلحا ورمزا ، على أن المهم من الوجهة العلمية ليس هو اللفظ أو الرمز بل الفكرة الثرية الخصبة التي استخدمت هذا الرمز وابتكرت صفتين للرقم، قيمة له في حد ذاته وقيمة ثانية بحسب موقعه في العدد بحيث إذا نقل منزلة إلى اليسار ضربت قيمته في عشرة، وهذا حقا هو أساس النظام العشري ، وذلك جوهر الابتكار العربي الذي أسدى للعلم عامة أداة قوية ناجعة هي النظام العشري، لم يعد الانسان في حاجة اليوم إلى التذكير بعظيم مزاياه.

ب ـ الحساب والجبر:

الميادين الرياضية التي اهتم بها علماء العرب إثر تضلعهم في الأرثماطيقي من. اليونانية وفي حساب الهند والكلدان ميدان عرف باسم (نظرية الاعداد) توسعوا فيه إلى أقصى حد متجاوزين ما وصل إليه القدامى من نتائج[٥٠].

فمن ذلك أن ابن كامل شجاع بن اسلم، من أهل مصر خصص كتابه (كتاب الطرائف في الحساب[٥١]) لحل عدة مشاكل، من أصل صيني أو هندي، حلا مخالفا لطريقة الهند، يؤول الجواب فيها إلى الاعداد الصحيحة، فتكون المشاكل قابلة لحل واحد أو لحلول متعددة أو تكون مستحيلة ومن ذلك:

$$\begin{cases} \text{س} + \text{ص} + \text{ط} = \text{١٠٠} \\ \text{٥ س} + \frac{\text{ص}}{\text{٢٠}} + \text{ط} = \text{١٠٠} \end{cases}$$

$$\Leftarrow \text{ص} = \text{٤ س} + \frac{\text{٤}}{\text{١٩}}\,\text{س}$$

$$\Leftarrow \text{س} = \text{١٩}،\ \text{ص} = \text{٨٠}\ \text{ط} = \text{١}$$

وعرض الكرجي مشاكل كالآتي : (ويحل بعضها بأعداد كسرية) :

$\text{س}^{\text{٢}} = \text{٥} + \text{ص}^{\text{٢}}$ (١)

أو $\text{س}^{\text{٢}} - \text{١٠} = \text{ص}^{\text{٢}}$ (٢)

فيفرض بالنسبة إلى (١) : $\text{ص} = \text{س} + \text{١} \rightarrow \text{س} = \text{٢}\ \text{ص} = \text{٣}$

وبالنسبة إلى (٢) : $\text{ص} = \text{س} - \text{١} \rightarrow \text{س} = \frac{\text{١١}}{\text{٢}}\ \text{ص} = \frac{\text{٩}}{\text{٢}}$

كما يبرهن الكرجي أنه يستحيل أن يوجد ثلاثة أعداد منطقية (أي صحيحة أو كسرية) أ ـ ب ـ ج بحيث يكون $أ^{٣} + ب^{٣} = ج^{٣}$ وتلك هي الحالة الخاصة الأولى مما اشتهر فيما بعد بمشكل فرما Fermat ويتعرض ابن الهيثم إلى حل مسألة تتمثل في تعيين عدد قابل للقسمة على ٧ ويكون باقي قسمته على ٢، ٣، ٤، ٥ أو ٦ مساويا لـ (١).

ولا شك أن هذه المسألة عرضت له عند تعيين أوائل أيام الأسبوع في سنة ما.. ويثبت رشدي راشد(٥٢) أن ابن الهيثم ـ في القرن العاشر للميلاد ـ برهن قبل ولسن Wilson (١٧٧٠م) عما عرف بنظرية ولسن:

(إذا كان ن عددا أوليا، مهما كان

فإن المجموع ٢ × ٣ × .. × (ن − ١) + ١ أو (ن − ١) ! + ١ قابل للقسمة على ن، وإذا قسم على أي من الأعداد ٢، ٣ .. ن − ١ كان الباقي دوما ١).

أو { س = ١ (عيار م) إذ كان ن أوليا
س = ٠ (عيار ن) و ١ < م < ن − ١

* ودرس علماء العرب خواص المتواليات العددية والهندسية وتوسعوا فيها.
* ففي العديد من المخطوطات نجد قواعد لجمع القوى المتجانسة من أعداد المتوالية العددية الطبيعية:

$١^{٢} + ٢^{٢} + ٣^{٢} + ...$

$١^{٣} + ٢^{٣} + ٣^{٣} + ...$

الــــخ...

ويستخدم ابن غازي المكناسي هذه النتائج لحل (المسألة السبتية) التي يعرضها ضمن مخطوطة (بغية الطلاب في شرح منية الحساب(٥٣)).

* ويسجل لنا كتاب (الفصول في الحساب الهندي) لابن الحسن أحمد بن ابراهيم الاقليدسي (كان حيا سنة ٣٤١ بدمشق) أول بحث في التكعيب وفي الجذر التكعيبي.

وعلى ما نعلم هو أول من بحث في الكسور العشرية (خلافا لما سبق أن أسند من أولية في ذلك لغيات الدين الكاشي) وعلى كل قبل سطيفن Stevin (١٥٨٦م) بستة قرون..

* ويكتشف ابن البنـاء المراكشي (٦٥٤هـ ـ ٧٢١هـ/ ١٢٥٦ ـ ١٣٢١)(٥٤) قانونا لقـابليـة القسمة على ٧، ويخصص فصولا من كتابه (تلخيص أعمال الحساب) لتصنيف الكسور ويتابعه في ذلك القلصادي متمما مجموعة الأعداد المنطقة بكامل جهازها وبشتى عملياتها.

* وللقلصادي رسالة خاصة بالأعداد الصماء وبالعمليات على (ذوات الأسماء[٥٥]).

* ولابن البناء رسالة مخصصة للأعداد الناقصة والتامة والزائدة والأعداد المتحابة وله قانون خاص بتكوين كل نوع من هذه الأعداد. على أن أول رسالة عربية وضعت في الموضوع هي رسالة ثابت بن قرة (القرن ٩م) وقاعدته لايجاد الأعداد المتحابة هي الآتية[٥٦]:

إذا كان أ = (٣ × $٢^{ن}$) − ١ عددا أوليا

ب = (٣ × $٢^{ن-١}$) − ١ عددا أوليا

ج = (٩ × $٢^{٢ن-١}$) − ١ عددا أوليا

فإن س = $٢^{ن}$ أب

ص = $٢^{ن}$ ج عددان متحابان

مثاله إذا ن = ٢ ← أ = ١١

ب = ٥

ج = ٧١

س = ٤ × ١١ × ٥ = ٢٢٠

ص = ٤ × ٧١ = ٢٨٤ وهذا أول زوج من الأعداد المتحابة.

* ومما يجدر التذكير به ما قام به محمد بن موسى الخوارزمي من عمل طريف في كتاب الجبر والمقابلة، وهو أول من استعمل هذين المصطلحين لحل المعادلات «فالطرف ذو الاستثناء يكمل، ويزاد مثل ذلك على الآخر، وهو الجبر، والأجناس المتساوية في الطرفين تسقط منها، وهي المقابلة».

ويعرف محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ـ حوالي سنة ٩٧٠م ـ علم الجبر والمقابلة بقوله «الجبر والمقابلة صناعة من صناعات الحساب وتدبير حسن لاستخراج المسائل العويصة في الوصايا والمواريث والمعاملات والمطارحات، وسميت بهذا الاسم لما يقع فيها من جبر النقصانات والاستثناءات ومن المقابلة بالتشبيهات والقائها».

ويحده ابن البناء المراكشي بقوله: «هو صناعة يعرف بها المجهول من قبل المعلوم إذا كان بينهما علاقة تقتضي ذلك» ويصنف الخوارزمي المعادلات (حتى الدرجة الثانية)

إلى بسيطة ويسميها المفردات ومركبة ويسميها المقترنات، وبقيت صوره الست وأمثلتها العددية هي عينها المستخدمة في الغرب في القرون الوسطى.

$$س = أ \qquad س^{٢} = أ$$

$$س^{٢} = أس$$

$$أس^{٢} + ب س = ج$$

$$أس^{٢} + ج = ب س$$

$$ب س + ج = أس^{٢}$$

ويفسح عمر الخيام المجال إلى المعادلات من الدرجة الثالثة مصنفا إياها تصنيفا مستعملا لحلها طرقا جبرية محضة أو مستخدما حلولا هندسية تتمثل في تقاطع منحنيات كالدوائر والقطوع المكافئة أو الزائدة مثاله حل: $س^{٣} + ب^{٢} س = ب^{٣}$ باستعمال القطع المكافىء $س^{٢} = ب ص$ والدائرة $(س - ب)^{٢} + ص^{٢} = ب^{٢}$.

وكثيرا ما نسبت الأولوية في الغرب إلى فيات Viète (١٥٤٠ ـ ١٦٠٣) في استنباط طريقة عددية لحل المعادلات ذات المعاملات العددية مهما كانت درجتها.

ولكن ما نشره سيديو وويك (باريس ١٨٤٧) عن (مقدمات زيج ألغ بك) وما دار من مناقشات حول أسلوبين عربيين لتعيين قيمة تقريبا لجا أ (١٨٥٤)، وما قدمه لوكي من دراسة مستفيضة معمقة لأعمال الكاشي (١٩٤٨)، كل ذلك زعزع الفكرة التقليدية السابقة، خصوصا وأن د. رشدي راشد بين أن أعمال الكاشي عن المعادلات العددية والكسور العشرية كانت ناتجة عن تطور مستمر تجدد به الجبر في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد على يد علماء العرب إذ قام جماعة منهم بتطبيق قوانين علم العدد على الجبر وحاولوا إفساح مفهوم العدد[٥٧]، كما تقدم غيرهم بالجبر عن طريق الهندسة[٥٨]، وبرهن رشدي راشد أن الطوسي كان متمكنا من طريقة هي في أساسها طريقة فيات، على أن الطوسي يتميز بإقامة الدليل النظري على وجود جذر أو عدة جذور للمعادلات العامة التي لا تمثل المعادلات العددية سوى نماذج منها، في حين أن فيات لم ينشغل إلا بما بين يديه من معادلات عددية دون الارتقاء إلى مستوى النظرية العامة.

وفي هذه المقارنة البسيطة ما فيها من معنى للرد على الخرافة التي عملت آراء رينان وطنري وغيرهما على نشرها من أن علماء الرياضيات العرب إنما اقتصروا على الصيغ التطبيقية والوجوه العملية الانتفاعية بينما تميزت في نظرهم، الرياضيات الهلينية

وأعمال عصر النهضة بالطابع النظري بالأساس البرهاني المنطقي(٥٩).

* ومن أطرف ما يؤثـر عن المدرسة المغربية العربية في الرياضيات الميل إلى تبسيط المسائل، فنجد في مصنفات ابن البناء المراكشي ثم أبي الحسن علي بن محمد بن علي القرشي القلصادي(٦٠) (٨١٥ ـ ٨٩١/ ١٤١٢ ـ ١٤٨٦)، ومحمد بن أحمد بن غازي المكناسي من بعده (٨٤١ ـ ٩١٩/ ١٤٣٧ ـ ١٥١٣). أول أثر في الحساب والجبر لاختصار العمليات والمعادلات وأول استعمال للرموز والعلامات الدالة على العلاقات والمجاهيل، فاقتصروا على حرف الشين، وأحيانا على نقط اعجامه الثلاث للدلالة على الشيء، وهو العدد المجهول، كما استعملوا حرف الميم للمال، وهو مربع المجهول وحرف الكاف للمكعب وحرف اللام للدلالة على المعادلة وحرف الجيم للجذر. فيجري ابن غازي مثلا الحل الكامل للمسألة السبتية على النمط التالي:

(نص المسألة جمع مكعب واحد إلى مكعب عدد مجهول على توالي الأفراد فاجتمع خمسة وعشرون ومائتان وألف، كم العدد المجهول؟).

يصل ابن غازي بعمله إلى ما يلي:

$$\frac{\overset{\therefore}{\text{١}}}{\text{٢}} \quad \frac{\text{١}}{\text{٢}} \quad \text{في} \quad \frac{\text{١}}{\text{٢}} \quad \frac{\overset{\therefore}{\text{١}}}{\text{٢}}$$

$$\text{١} \;\; \text{إلا} \;\; \frac{\text{١}}{\text{٢}} \quad \overset{\therefore}{\text{١}} \quad \frac{\overset{\text{م}}{\text{١}}}{\text{٢}} \quad \text{في} \quad \frac{\text{١}}{\text{٤}} \quad \frac{\overset{\therefore}{\text{١}}}{\text{٢}} \quad \frac{\overset{\text{م}}{\text{١}}}{\text{٤}}$$

$$\frac{\text{١}}{\text{٤}} \quad \frac{\overset{\therefore}{\text{١}}}{\text{٢}} \quad \frac{\text{١}}{\text{٤}} \quad \text{الا} \quad \frac{\text{١}}{\text{٨}} \quad \overset{\therefore}{\text{٢}} \quad \frac{\text{٣}}{\text{٤}} \quad \frac{\text{١}}{\text{٢}} \quad \frac{\overset{\text{م}}{\text{١}}}{\text{٨}}$$

$$\text{١٢٢٥} \;\; \text{ل} \;\; \frac{\text{١}}{\text{٨}} \quad \text{الا} \quad \frac{\overset{\text{م}}{\text{١}}}{\text{٢}} \quad \frac{\overset{\text{ك}}{\text{١}}}{\text{٢}} \quad \frac{\overset{\text{مم}}{\text{١}}}{\text{٨}}$$

$$\frac{\text{١}}{\text{٨}} \;\; \text{١٢٢٥} \;\; \text{ل} \;\; \frac{\overset{\text{م}}{\text{١}}}{\text{٢}} \quad \frac{\overset{\text{ك}}{\text{١}}}{\text{٢}} \quad \frac{\overset{\text{مم}}{\text{١}}}{\text{٨}}$$

م م　　　　ك　　　　م
١　　　　٤　　　　٤　　ل　٩٨٠١

م　　　٢ ٢　　　ل ٩٩
١

م　　　٢ ٢　　١　　ل ١٠٠
١

ن　　　١　　ل ١٠
١

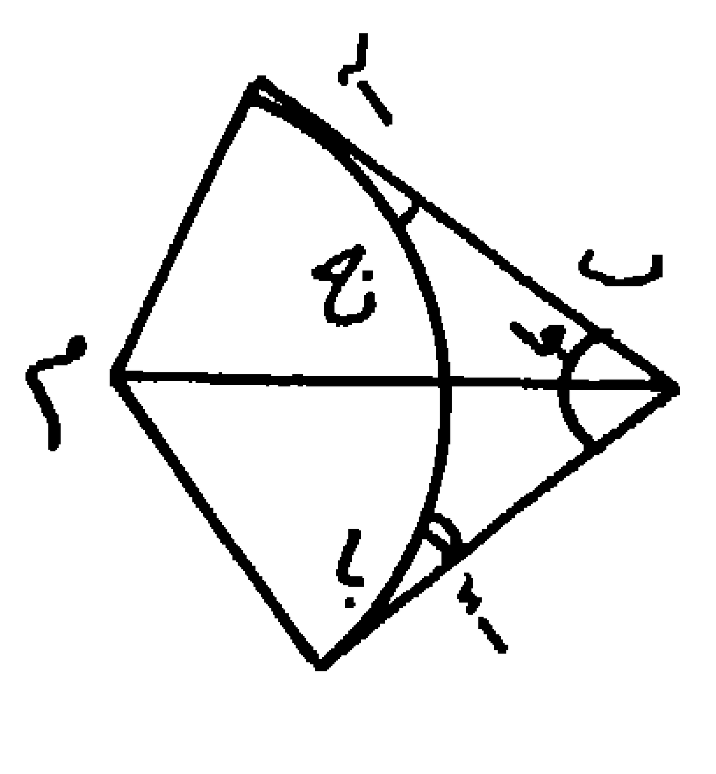
ن　　　ل ٩
١

ج ـ حساب المثلثات المستوية والكروية[٦١]:

كل أهل العلم مقتنعون اليوم بما كان لوضع حساب المثلثات من كبير الأثر في تقدم العلوم الدقيقة عامة، من رياضيات وفلك وفيزياء وغيرها.

وهذا العلم، في أصوله وفصوله، من استنباط الفكر العربي، عمل على ارساء قواعده وأسسه عباقرة من أمثال محمد بن جابر بن سنان البتاني (قام بارصاده من سنة ٢٦٤ ـ ٣٠٦/ ٨٧٧ ـ ٩١٨) وأبي العباس الفضل بن حاتم التبريزي (ت ٣١٠/ ٩٢٢) وأبي الوفاء البوزجاني (٣٢٣ ـ ٣٨٨/ ٩٣٤ ـ ٩٩٨) وثابت بن قرة (٢٢١ ـ ٢٨٩/ ٨٢٩ ـ ٩٠١) وأبي الريحان البيروني (٣٦٢ ـ ٤٤٠/ ٩٧٢ ـ ١٠٤٨) وابن يونس، صاحب الزيج الحاكمي (بين ٩٩٠ و١٠٠٧م) ونصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢/ ١٢٠١ ـ ١٢٧٤).

فأثبت البتاني وثابت بن قرة العلاقة الخاصة بالمثلث القائم الزاوية



$$\frac{\text{جا أ}}{\text{جا آ}} = \frac{\text{جا ب}}{\text{جا با}}$$

كما حصل البتاني على العلاقة:

جتا أ = جتا ب + جا ب جا ج جتا آ

واستخدمها لتعيين سمت الشمس إذا عرف ميلها وارتفاعها وإذا علم ارتفاع القطب أي عرض البلد.

وأقر التبريزي وأبو الوفاء والخوجندي العلاقة العامة:

$$\frac{\text{جا أ}}{\text{جا آ}} = \frac{\text{جا ب}}{\text{جا با}} = \frac{\text{جا ج}}{\text{جا جا}}$$

وبرهنوا عليها بعدة أدلة، وكان ابن يونس أول من وقف على العلاقة:

$$\frac{١}{٢}\left[\text{جتا (أ - ب) + جتا (أ + ب)}\right] = \text{جتا أ جتا ب}$$

وحل جابر بن أفلح لأول مرة مثلثا كرويا قائم الزاوية علم ضلعه والزاوية المجسمة المجاورة له (با).

وعرفت العلاقة جتا a = جتا أ جتا با بعلاقة جابر وعرف لعلماء العرب في نظرية اختلاف المنظر مشكل أداهم إلى حل المعادلة التي عرفت فيما بعد باسم معادلة كبلار.

< (ز) - ك جا ٥ (ز) = ز

فحلوها بطريقة (التعديل بين السطرين) بأبرع ما يكون العمل في الحساب التقريبي، واستخدم البيروني تعديلا من الدرجة الثانية في حله لمعادلات ثلاثية من نوع: جا س = د. (س) أو ظا س = د (س)، فكان حله إذا عرفت قيمة خاصة.

سٖ: د (سٖ) = د (سٖ) + (س - سٖ) د (سٖ)   - د (سٖ) + أ)

+ س - سٖ) ٢ د (سٖ + أ) - د (سٖ)   د (سٖ) - د (سٖ - أ)

ـــــــــــــــــــــــ - ـــــــــــــــــــــــ

أ   أ

ـــ

أ

ولاتختلف نتيجة عن الحل الصحيح إلا بغفلته عن عامل $\frac{١}{٢}$ يجب أن يضرب فيه الحد الأخير من الجملة.

ويجدر أن نشير إلى أن أبا الوفاء في القرن العاشر للميلاد وصل بطريق تقريبية إلى حاسب جا ٣٠ بتقريب ١٠ $^{-٨}$ (أي جزء من مائة مليون جزء).

ثم إن كتاب الشكل القطاع لنصير الدين الطوسي وصل بحساب المثلثات الكروية إلى أقصى حدوده وكان له أقوى الأثر على ريجيو منطانوس فيما بعد (١٤٦٤م).

ونقتبس من كتاب (جامع المبادىء والغايات)[٦٢] للحسن المراكشي هذا الجدول كي نقف على مدى الدقة في عمل العرب في حساب المثلثات:

	القيمـة اليـوم	الخطـأ
ظا ٩° = ٠,١٦٦	,١٥٨	٠,٠٠٨
ظا ١٨°= ٠,٣٣٣	٠,٣٢٥	٠,٠٠٨
ظا ٢٧°= ٠,٥٠٠	٠,٥١٠	− ٠,٠١٠
ظا ٣٠°= ٠,٥٨٣	٠,٥٧٧	+ ٠,٠٠٦
ظا ٣٣°= ٠,٦٦٦	٠,٦٤٩	+ ٠,٠١٧
ظا ٣٦°= ٠,٧٥٠	٠,٧٢٧	+ ٠,٠٢٣
ظا ٣٩°= ٠,٨٣٣	٠,٨١٠	+ ٠,٠٢٣
ظا ٤٢°= ٠,٩١٦	٠,٩٠٠	+ ٠,٠١٦

د ـ الفلك

يقول حسين نصر: «إن الآيات القرآنية التي تشير إلى الطبيعة تتعلق في معظمها بالسماء، وهذا التأكيد من قبل أقدس المصادر الاسلامية بالاضافة إلى ميل العرب الرحل الطبيعي إلى النظر في السماء أثناء تجوالهم في أغوار الصحراء بمساعدة النجوم، هذان العاملان حركا علم الفلك بدفعة قوية منذ بداية الحضارة الاسلامية، كما أفردا مكانة رفيعة لهذا العلم وما يلحق به، من بين العلوم العقلية، حتى إن الفقهاء وعلماء الدين المعارضين لبعض هذه العلوم استثنوا علم الفلك، بل إن الأمر بلغ ببعضهم إلى أن أحلوه مكانا رفيعا[٦٣]».

واجتهد الكثير من الأعلام في استنباط الطرق لتعيين سمت القبلة، وعنوا بعلم الميقات لتحديد أوقات الصلاة...

وأجمع الفقهاء والمتكلمون، وبالأحرى أهل الحساب وعلماء الفلك، على انكار التنجيم، فحصر أعلامهم عملهم في رصد النجوم الثابتة والكواكب السيارة وتقدير حركة الكواكب وصنع آلات الرصد المدققة، وحرروا (الأزياج الممتحنة) وأعادوا النظر في قياسات القدامى وتقديراتهم، ومن ذلك أن المأمون اطلع على دور كرة الأرض حسب

الكتب القديمة «فأراد أن يقف على حقيقة ذلك، فسأل بني موسى (بن شاكر) عنه وكلفهم بتحريره، فقاسوا الدرجة الأرضية بصحراء سنجار ووطآت الكوفة فكانت النتيجة ستة وستين ميلا وثلثين»[٦٤].

وتوالت الأرصاد وجمعت النتائج، فمن أهم التدقيقات التي تمت على يد العرب ما يلي:

١ ـ ضبط قيمة الميل الكلي (وهو ميل فلك البروج على خط الاستواء)

(قاس القدماء هذا الميل فوجدوه (٢٠″ ٥١′ ٢٣°)، ورصده بنو موسى ببغداد وأبو الحسين بن الصوفي بشيراز والبتاني وأبو الوفاء ببغداد والخازن بالري فوجدوه مقدارا أقل، وضبطه ثابت (بن قرة) بمقدار (٣٠″ ٣٣′ ٢٣°) والخوجندي بقدر ٢١″ ٣٢′ ٢٣°، والطوسي (نصير الدين) بالمراغة بقدر (٣٠′ ٢٣°)[٦٥].

هذا مثال مما ألزم به علماء الفلك العرب أنفسهم من المحنة والعناء قصد التمحيص والتدقيق.

ونحن نلاحظ أن القيمة المدققة التي ضبط بها الفلك الحديث الميل الكلي هي ٢٧ ٢٣°، ونشير إلى أن هذا الميل ينتقص بمقدار دقيقة واحدة كل ١٢٨ سنة[٦٦].

٢ ـ تدقيق حركة الاعتدالين إلى خلاف التوالي Précession des equinoxes

«الكواكب الثابتة على رأي بطلميوس ومن كان أقدم منه تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا (أي درجة واحدة) من فلك البروج، كما يسفر عن ذلك تصفح المقالة السابعة من كتاب المجسطي، فتمام الدور إنما يحصل في ٣٦٠٠٠ سنة.

وأما على رأي المتأخرين فتقطع في كل ست وستين سنة درجة فيتم الدور في ٢٣٧٦٠ سنة.

وقوم من محققي المحدثين وجدوها تقطع في كل ٧٠ سنة درجة فيتم الدور في ٢٥٢٠٠ سنة»[٦٧].

على اننا نلاحظ أن الدور يتم حسب التقدير المعاصر في ٢٥٨٠٠ سنة[٦٨].

٣ ـ قدر بطلميوس السنة الشمسية بـ ٣٦٥يو ٥سا ٥٥دق ١٢ثا

وحسب البتاني: ٣٦٥يو ٥سا ٤٠دق ٢٤ثا

وحسب ثابت بن قرة: ٣٦٥يو ٦سا ٩دق ١١ثا

وعند المحدثين: ٣٦٥يو ٦سا ٩دق ١٣ثا

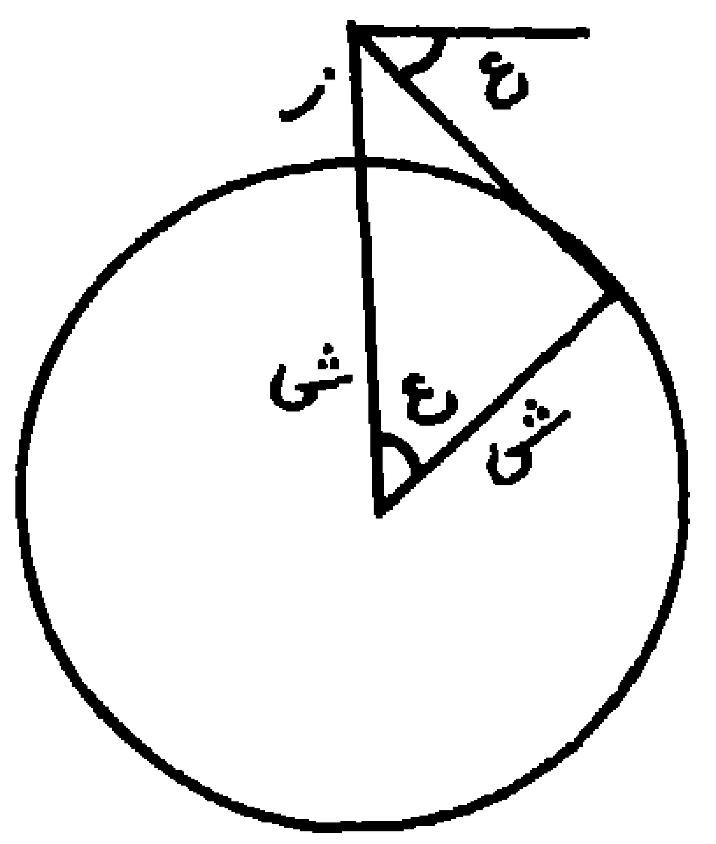
٤ ـ قياس الدرجة الأرضية حسب بني شاكر ٥٦ ميلا وثلثان والميل يقارب ١٩٧٣ مترا إذن الدرجة = ١١١٨١٥م فتفوق الواقع بقدر ٨٧٧م.

أي أن الخطأ النسبي ٧,٧٪

وفي هذا السياق لا بد أن نشير إلى طريقة اختص بها البيروني وهي الآتية:

طريقة البيروني لقياس نصف قطر الأرض، أو طريقة انحطاط الأفق المرئي[٦٩]:

وهي طريقة من استنباطه، لم يسبق إليها، استخدمها بناندا[٧٠] إذ قاس ارتفاع الجبل القريب منها ثم صعد إلى قمة الجبل وقاس انحطاط الأفق فوجده «انقص قليلا من ثلث وربع جزء «٣٥´» فأخذه أربعا وثلاثين دقيقة، واستخرج عمود الجبل بأخذ ارتفاع ذروته في موضعين، هما مع أصل العمود على خط مستقيم، فقاربت نتيجته ما وصل إليه علماء المأمون، بنو شاكر في صحراء سنجار وبيطاح الكوفة، فاطمأن إلى طريقته»[٧١].



إذا كان انحطاط الأفق ع

$$\text{جتاع} = \frac{\text{ش}}{\text{ش} + \text{ر}}$$

$$\Longleftarrow \text{ش} = \frac{\text{رجتاع}}{\text{١ ـ جتاع}}$$

٥ ـ يشير البيروني إلى خطأ وقع فيه بطلميوس إذ لم يتنبه إلى حركة أوج الشمس، يقول في (الاثار الباقية ص — ٩): «إن السنة هي عودة الشمس في فلك البروج إذا تحركت على خلاف حركة الكل إلى أي نقطة فرضت ابتداء حركتها... وهذه العودة عند بطلميوس متساوية، **إذ لم يجد لأوج الشمس حركة**، وهي عند غيره من أصحاب السند هند **والمحدثين** غير متساوية، **لما أدت إليه أرصادهم من وجود حركة لها...**».

بل إن أبحاث الأستاذ ر. نيوطن، من مختبر الفيزياء التطبيقية بجامعة جوهن هبكينس بماريلاند، قد تجعلنا نحترز احترازا كبيرا إذا ما تعرضنا لأرصاد بطلميوس، بل أن حسابات نيوطن تشير إلى أن «مازعم بطلميوس انه قام به من الأرصاد لم يتم البتة ولم يجره بطلميوس مطلقا، بل إنه صنعها قصدا كي تبدو نظرياته موافقة لأشهر أرصاد الفلكيين المتقدمين عنه في الزمن ـ وبالجملة إن أرصاد بطلميوس كاذبة...» ويضيف «تكاد تكون الأرصاد البابلية والاسلامية هي الأرصاد الوحيدة المفيدة التي

قام بها أهل الفلك قبل بداية النشاط العارم في هذا الميدان من قبل أوروبا حوالي سنة ١٣٠٠...

وأهم المؤلفين المسلمين الذين تم استغلال نتائجهم هم: البتاني (٩٢٠) البيروني (١٠٢٥) ثابت بن قرة (ت ٨٨٠) ابن يونس (١٠٠٨)...

وهذا الأخير قد سجل نتائج عشرة أرصاد للاعتدالين والمنقلبين ولتسعة كسوفات[٧٢].

٦ ـ لعل قمة ما بلغه التأليف العربي في الفلك هو كتاب (جامع المبادىء والغايات) لابن علي الحسن بن علي المراكشي (كان حيا بعد سنة ٦٨٠هـ/ ١٢٨١ إذ يوجد في كتابه جدول يتضمن مطالع جملة من الكواكب الثابتة لآخر سنة ٦٨٠هـ) ومن أهم ما أبقى لنا المراكشي وصفه المدقق لمختلف آلات الرصد المستعملة عند العرب وكيفية وضعها والعمل بها، ومن بينها الكرة والاسطرلاب الكري والشاملة والصفيحة الزرقالية وأنواع الأربـاع المتعددة كربع الدستور والحفير وساق الجرادة والآلات الجيبية «وهي التي تؤدي إلى المطلوب المتناسب وتمكن من معرفة الوقت الحقيقي، ليلا ونهارا، دون حساب، وبمجرد الرصد لارتفاع الشمس أو الكوكب تعلم مطالعه وبعده» ويقول في هذا الصدد أميدى سيديو: «إذا أردنا أن نقف على شروح تقنية طيبة ومعلومات إيجابية فالواجب أن نولي وجهنا شطر كتاب الحسن المراكشي»[٧٣].

ويبقي لنا المراكشي عدداً كبيراً من الجداول المتعلقة بحركات الكواكب أجمعها وباحداثياتها الفلكية، ومن أهم هذه الجداول ما يخص أطوال البلدان وأعراضها، مكونا شبكة مترابطة الأطراف تمتد على دار الاسلام قاطبة، نجد من بينها ارشادات جغرافية رياضية عن الجناح الغربي من العالم الاسلامي وعن منطقة البحر الأبيض المتوسط[٧٤].

ومن المعلوم أن هذه النتائج تعين عمليا اتجاه الخط الرأسي في كل هذه البلدان، وسط الفضاء، أي العمود على سطح الأرض في تلك النقط وستمكن هذه المعلومات فيما بعد العلماء والباحثين من تدقيق تصورهم لشكل الأرض الحقيقي[٧٥]. أي ما يقارب السطح الناقص الدوراني المفلطح العمودي على مجموعة هذه الخطوط الرأسية. ويقول جورج سارتن عن (جامع المبادىء والغايات): «إن هذا المصنف أهم مساهمة للجغرافيا الرياضية، لا فحسب في أرض الاسلام بل وحتى خارجها، في كل مكان».

٧ ـ ينتقد البيروني[٨٦] في كتابه (القانون المسعودي) (بين ٤٢٢هـ و٤٢٧/ و١٠٣٠م و١٠٣٦) آراء بطليمـوس ـ ستـة قرون قبـل غليلو ـ فنجـد فيـه هذه المـلاحظـة المهمة التي يقـرر بهـا أنه ليس من الحتمي أن تكون الأرض هي مركز العالم كما اعتبرها

بطلميوس فيقول بنصه: «وإن حركة الأرض دورا ليست بقادحة في علم الهيئة شيئا، بل تطرد أمورها معها على سواء ... وقد أكثر الفضلاء من المحدثين بعد القدماء الخوض في هذا الباب، ونظن أنا قد أربينا عليهم من المعاني لا الكلام، في كتاب مفتاح الهيئة» ويبلغ نقد النظام البطلمي أوجه في الأندلس، إذ يرى الزرقالي أن مدار عطارد بيضوي لا مغلق أي إن حركته حلزونية وهو رأي ثوري في عصره.

ويحـاول البتـروجي الرجوع إلى نظرية أودكسوس (٣٥٥ ـ ٤٠٨م) ونبذ مبدأ المركزية للأرض والقول بأن الكواكب السيارة لها المركز نفسه .

واعتقد جابر بن أفلح (حوالي ٥٤٥هـ/ ١١٥٠م) أن الزهرة وعطارد أبعد من الشمس.

ولنصير الدين الطوسي وابن الشاطر الدمشقي (ت ٧٧٧هـ/ ١٣٧٥م) رأي في حركة الكواكب المجردة بشبه نظرية كوبرنيكوس.

٨ ـ من المعلوم أن الاسطرلاب هو الآلة الرئيسية للرصد وانها ترتكز على مبدأ الاسقاط المجسم للكرة السماوية على مستوى خط الاستواء باتخاذ نقطة النظر في القطب.

«وقـد نقـل أبـوحامـد الصغاني رأس المخروطات (أي نقطة النظر) عن القطبين وجعله داخل الكرة أو خارجها على استقامة المحور فتشكلت خطوطا مستقيمة ودوائر وقطوعا نواقص ومكافآت وزوائد. كيف أرادها، **ولم يسبق إلى هذا التسطيح العجيب**، ومن (التسطيح) نوع **سميته** الاسطواني، **ولم يتصل بي أن أحدا من أصحاب هذه الصناعة ذكره قبلي**، وهو أن يجوز على ما في الكرة من الدوائر والنقط خطوط وسطوح موازية للمحور فيتشكل في سطح معدل النهار خطوط مستقيمة ودوائر وقطوع ناقصة فقط»...(٧٧).

وابتكر العالم الأندلسي علي بن خلف (القرن الخامس الهجري) تسطيح الكرة على مستوى عمودي على فلك البروج، وهو مبدأ (الصفيحة الشاملة) وابتكر أبو اسحاق الزرقالي (الصفيحة) المعروفة باسمه جاعلا نقطة النظر في الاعتدالين ومستوى الاسقاط الدائرة الكبرى المارة من المنقلبين.

* * *

ثانيا: العلوم الطبيعية:

أ ـ الفيزياء: علم البصريات:

مما يلفت النظر عند استعراض مصنفات الحسن بن الهيثم في العلوم الطبيعية ما أولى من اهتمام خاص بقضايا الضوء والأبصار.

فمن هذه المصنفات:

- مقالة في الضوء، خ برلين ٦٠١٨، المكتب الهندي ٧٣٤,٤ عاطف ١٧١٤,١١ فاتح ٣٤٣٩,٦ط. حيدر آباد ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م ط J. Baarman في ZDMG مج ٢٦ (١٨٨٢). ط. القاهرة ١٩٣٦ ترجمها إلى الانجليزية الأستاذ علي ناصر رايدي.
- مقالة في ضوء القمر، خ المكتب الهندي ٧٤٣,١٥,٩ وهي مقالة مهمة يسجل فيها ابن الهيثم آراءه في بعض الظواهر الطبيعية كالضوء والألوان والحركات السماوية.
- مقالة في قوس قزح والهالة، خ عاطف ١٧١٤,١٤.
- مقالة في اختلاف المنظر، خ المكتب الهندي ٧٣٤.١٩ معجم روزن ١٩٢,٦.
- مقالة في الأثر الذي في (وجه) القمر، خ المكتبة البلدية بالاسكندرية خ. دار الكتب المصرية ترجمها C. Schoy ، هانوفر ١٩٢٥.
- تلخيص علم المناظر في كتابي أوقليدس وبطلميوس و(تتمة معاني القلة الأولى المفقودة من كتاب بطلميوس).
- مقالة في المرايا المحرقة بالدوائر خ عاطف ١٧١٤,٩ ط حيدر آباد ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.
- مقالة في المرايا المحرقة بالقطوع، خ المكتب الهندي ١٧١٤,٩,٦ ط حيدر آباد

١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م ترجمها J.L. Helberg E. Wiedemann ضمن المكتبة الرياضية Bibliotheca Mathematica X C (١٩١٠) ص ٢٠١ ـ ٢٣٧.

- مقالة في الكرة المحرقة خ عاطف ٣٤٣٩,٤.

- مقالة في صورة الكسوف، معجم روزن ١٩٢,٢.

- مقالة أضواء الكواكب، فاتح ٣٤٣٩,٩، عاطف ١٧١٤,٢ برلين ٥٦٦٨، المكتب الهندي ٧٣٤,٣.

- مقالة في المناظر على طريقة بطلميوس.

- كتاب المناظر، وهو أهم كتب ابن الهيثم في العلوم الطبيعية وقد صار على حد تعبير مصطفى نظيف (المرجع المعتمد عند أهل أوروبا حتى القرن السادس عشر للميلاد).

ودونك تلخيص لما جاء في مقالات هذا الكتاب:

١ ـ مقدمة، وهي من أجل ما كتب في مناهج البحث العلمي ثم يليها بحث عن خواص البصر، وخواص الأضواء، وكيفية إشراقها وما يعرض بين البصر والضوء، وهيئة البصر، وكيفية الابصار وآلات البصر ومنافعها، والعلل اللازمة للابصار.

٢ ـ الصفات التي يدركها البصر وكيفية إدراكها.

٣ ـ أخطاء البصر وأنواعها.

٤ ـ الابصار بواسطة الانعكاس ـ كيفية انعكاس الصور.

٥ ـ القول في الخيال.

٦ ـ اغلاط البصر الناشئة عن الانعكاس الخ...

٧ ـ الابصار بواسطة الانعطاف من وراء الأجسام المشفة. دراسة الانعطاف.

* ومن المسائل التي اشتهرت باسم الحسن في الغرب، المشكل الذي يحله في المقالة الخامسة (مشكل Alhazen) ويتمثل في النص التالي: «هب نقطتين أ و ب على محيط دائرة مركزها م وشعاعها ش، المطلوب تعيين نقطة ن على الدائرة إذا انطلق شعاع ضوء من أ إليها مر بنقطة ب بعد انعكاسه فيها على سطح مرآة الدائرة».

وآل حل الحسن إلى معادلة من الدرجة الرابعة توفق إلى حلها بواسطة تقاطع الدائرة والقطع الزائد.

* ولا بد أن نلفت النظر هنا إلى سلوك ابن الهيثم الفكري ومنهجه الطريف البديع في

البحث العلمي، ولا سيمـا عند فضه نهائيا للخلاف العظيم الذي فرق طويلا بين الفلاسفة وعلماء المناظر فيما يخص كيفية الابصار.

«فهـذا اقليـدس وبـطلميـوس وأصحاب التعاليم جميعا كانوا متفقين على أن الابصار هو بخروج شعاع من البصر إلى المبصر، كأن العين يمتد منها شيء حتى يلمس المبصر، ومتى يلمس هذا الشيء، الممتد من العين المبصر، يقع الاحساس فهذا الشعاع الخـارج من البصر هو في زعمهم، نظير ما يسميه علماء الاحياء في الحشرات (قرون الاستشعار) ، ولقد كان ديكارت ـ بعد ابن الهيثم بقرون ـ يشبه الانسان، وهو يبصر المبصرات بعينيـه الاثنتـين، بالكفيف الذي يتحسس المحسوسات من حوله بعصوين يمسكهما في يديه[٧٨]».

يعيد ابن الهيثم النظر في علم البصريات، ـ مستأنفا إياه في مبادئه ومقدماته ـ، ويجري التجارب المتعددة في الظروف المختلفة ومع أضواء متنوعة من ضوء مباشر وضوء شعـاع منعكس ومن خيال يشاهد بواسطة الانعطاف «مستندا إلى تجارب صحيحة واعتبارات محررة بآلات هندسية ورصدية، وقياسات مؤلفة من مقدمات صادقة» فوجد «برد اليقين» و«انتهى إلى الحق الذي به يثلج الصدر».

ويقـر ابن الهيثم ـ وله ترجع الأولوية في ذلك ـ أن ظاهرة النور موجودة في حد ذاتها، متميزة عن مختلف الظاهرات الطبيعية بقطع النظر عن الشخص المبصر، فليس النور صفة من صفات العين وخاصة من خواصها الوظائفية.

والنور، ككائن طبيعي، ولد على يد الحسن بن الهيثم، ولذا حق له أن يدعى (أبا النور) و(منشىء علم البصريات)... وصار في الامكان أن يدرس عامل النور في حد ذاته وأن يقارن بين شتى ظواهره وأن يحشر الشبه مع شبهه والقرين مع صنوه وأن يلتقط باستقراء ما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الاحساس، وتحرى ابن الهيثم في سائر ما ميزه وانتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، وكانت النتيجة بلوغه القوانين العامة في ظاهرة الانعكاس والوقوف على القانونين الأولين في الانعطاف وتحسس القانون الثالث منه إذ أثبت أن زاوية الانعطاف ليست مناسبة لزاوية السقوط، ونحن نعلم الآن أن جيبها مناسب لجيب زاوية السقوط.

يقرر ابن الهيثم: «إن كان جسم الضوء ألطف من المخالف كان انعطاف الضوء عن استقامته إلى جهة العمود، وإن كان أغلظ فإلى خلاف جهته» ويضيف: «لنتوهم من موقع الضوء على سطح المخالف عمودا عليه في المخالف وسطحا مستويا مارا بنقطتي مبدأ الضوء وموقعه قائما على سطح المخالف، يعني على السطح المستوي المماس لسطح المخالف فيكون العمود المذكور فيه وكذا الخط الذي عليه ينعطف الضوء في المخالف»[٧٩].

ويفسر ابن الهيثم تضخم قرص الشمس قرب الأفق، ويسجل أن الشفق يبدأ وينتهي إذا كونت الشمس تحت الأفق زاوية تساوي ١٩ درجة.

ويلاحظ ابن الهيثم ملاحظة ستكون فيما بعد أساس نظرية هو يجنس المعروفة (بالمسافة النورية) فيقول: «إن الحركة على العمود أسهل وأقوى وان ما كان من المائلة أقرب إلى العمود كانت الحركة عليه أسهل مما بعد، فالضوء إذا صادف جسما مشفا أغلظ فإنه بغلظه يمانعه من النفوذ من جهة حركته، وليست الممانعة في غاية القوة فليس يعود في الجهة التي يتحرك منها».

ب ـ الكيمياء (أو السيمياء في بداية الأمر)

استند العرب في البداية إلى ما ورثوه عن اليونان من فكرة العناصر الأربعة: النار والهواء والماء والتراب، والطبائع الأربع: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وإلى أن من الأشياء ما تكون فيه هذه الطبائع بالقوة ولا تكون بالفعل فيمكن تفصيلها وتدبيرها حتى تخرج من القوة إلى الفعل، وصار عمل الكيمياء يقصد منه البحث عن أجسام تمكن من تغيير بعض هذه الطبائع وتحويلها واظهار غيرها.. وتتمثل أعمال الباحثين في هذا السبيل في حل الأجسام إلى أجزائها الطبيعية بالتصعيد والتقطير، تجميد الذائب منها بالتكليس وامهاء الصلب بالقهر.

وكان كل الباحثين في الكيمياء عالة على أبي موسى جابر بن حيان الصوفي[٨٠] وهو يرى أنه لا يمكن أن نصل إلى معرفة الماهية الكيفية للطبائع بل «الوصول إلى معرفة الطبائع ميزانها، فمن عرف ميزاتها عرف كل ما فيها وكيف تركبت»، فالمعرفة تتعلق إذن بالكم ونحن نبلغها بالتجربة: «فمن كان دربا كان عالما حقا، ومن لم يكن دربا لم يكن عالما، وحسبك بالدربة في جميع الصنائع».

ويقول في كتاب الخواص انه سيذكر «ما توصل إليه بتجربته الشخصية فما صح أورده، وما بطل رفضه، وان ما استخرجه سيقابله على أقوال غيره»[٨١] والعلم يبلغ بالمثابرة، فإذا جمعت التجارب ودرست أسبابها «على الولاء والدوام، خرج العلم منها وانقدح».

وينسب برتلوجل ابتكارات العرب في الكيمياء إلى جابر، ولذا عرفت الكيمياء باسم (علم جابر).

ومن الثابت أن العرب استحضروا عددا من المركبات التي تعد من أركان علم الكيمياء في العصر الحديث، ومن ذلك ماء الفضة (حامض الأزوتيك NO3 H) وزيت

الزاج (الحامض الكبريتيك SO4 H2) وملح البارود (نيترات البوتاس NO3 K) والزاج الأخضر (سلفات الحديد SO4 Fe) وروح النشادر (NH3)وحجر جهنم (نيترات الفضة NO3 Ag) كما عرفوا الصود الكاوي والبوتاس (القلي، ومنه جاء الرمز الكيميائي Kallium = K).

ولاحظ جابر ما يحدث من راسب كلوريد الفضة Ag Cl عند إضافة محلول ملح الطعام Na Cl إلى محلول حجر جهنم No3 Ag ، وأعلن أن مركبات النحاس تكسب اللهب لونا أزرق[٨٢].

ولعل أهم ما ساهم به هؤلاء العلماء في ميدان الكيمياء هو انهم رفضوا السحر والتنجيم وجاهروا بانهم لا يسلمون إلا بما تثبته التجربة من حقائق.

* * *

ج - علم النبات

كان لأقوام العالم العربي منذ القدم معرفة بالفلح وخدمة الأرض وبقيت تقاليد الفلاحة متوارثة في وادي الرافدين وفي المغرب العربي، خصوصا من خلال كتاب الفلاحة النبطية الذي نقله ابن وحشية بعد تخليصه مما كان يشوبه من أساطير وتعاويذ، وخصوصا أيضا بفضل (كتاب الفلاحة الأندلسية) لأبي زكريا يحيى المعروف بابن العوام الأندلسي. ونما علم النبات على يد العرب ولا سيما منذ عهد عبدالرحمن الناصر بقرطبة إذ أنشأ بها حديقة نباتية عظيمة وخصصها للنباتات الطبية، وبعث بالارساليات إلى كل البلدان للبحث عن بذور نباتات جديدة، وجلب أنواعا من المزروعات وأصنافا من الأشجار عكف على دراستها الاخصائيون وسجلوا نتائج تجاربهم المتعلقة بغراستها في الحدائق والحقول وخواصها الغذائية والعلاجية[٨٣] (ت ٦٤٦/ ١٢٤٩) واستخدم العرب في دراساتهم التجربة والملاحظة، فنشاهد ابن البيطار ينتقل في البلاد من الأندلس إلى الشام مارا باقطار المغرب وبمصر مسجلا كل ما يعاين من النباتات ويصفها بدقة، بل إن رشيد الدين الصوري (ت ٦٣٩/ ١٢٤١) يستصحب مصورا فنانا يصور النباتات في لوحات ملونة بلونها الطبيعي تمثل جملة مراحل تطورها ونموها.

وقد أغنى العرب علم النبات بمسائل كثيرة ومستحضرات متعددة وأنواع من الأدوية كالأشربة والدهون والمراهم والكحول واللعوق الخ[٨٤].

وبلغ علم النبات الأوج في القرن السادس عشر الميلادي على يد القاسم بن محمد الوزير الغساني، طبيب السلطان السعدي المغربي أحمد المنصور، وبقي لنا منه مخطوط

بعنوان (حديقة الأزهار في شرح ماهية العشب والعقار[٨٥])، امتاز بمحاولة طريفة لتصنيف النباتات كانت الأولى من نوعها.

فهو يقسم النباتات تقسيما ابتدائيا يسميه الجنس ويفرعه حسب الصفات العامة الجوهرية أو العرضية التي يتصف بها العشب ثم تقسيما يسميه النوع، وأحيانا تقسيما ثالثا هو الصنف فمن ذلك انه يعتبر جنس الشجر وجنس الشجر الصغير وجنس التنماس، وهو حسب تعريفه ليس من الشجر ولا من البقل بل يلحق بالشجر الصغير كالياسمين والنسرين، ويعرف البقل «المتولد من حبته، المستأنف كل سنة»، ويستعرض الغساني ما يعرض للساق والورق والثمر من أعراض.

فهذا جنس اليقطين (وهو نبت يفترش الأرض ولا ساق له) وجنس اللبلاب المعرش وجنس القصب وجنس الديس وجنس الكلوخ، ثم هو يذكر الهدبات، وهي ماله أوراق مستطيلة قليلة العرض، والمترسات، ذات الأوراق المستديرة، والألسن كلسان الحمل ولسان الثور، والكفوف كالخروع الخ.

ومن الاستعمالات اللسانية الطريفة استعمال الغساني لصيغ الجموع لتصنيف النبات: الشيحات والكلوخ والاقاحي الخ وتلك خطوة أولى نحو فكرة الفصيلة التي جمع فيها ما تشابهت صفاته من النباتات...

وتجدر الاشارة إلى أن أول تأليف أوروبي في تصنيف النبات هو كتاب De Plantis لمؤلفه الايطالي Andrea Cesalpino وكان وضعه حوالي سنة ١٥٢٤ وطبع بفيرنزا سنة ١٥٦٣.

* * *

د ـ الطب

أول ما اهتم به العرب من العلوم بعد الفتح الاسلامي علم الطب فعمل جمع من النقلة، ومن أشهرهم حنين بن اسحاق العبادي (٨٠٩ ـ ٨٧٣) وابنه اسحاق وابن اخته حبيش الاعسم وثابت بن قرة وغيرهم كثيرون، عملوا كلهم على ترجمة أصوله وفروعه من أمهات الكتب اليونانية والهندية، واستخلصوا مادة هذه الكتب ورتبوها وبوبوها فصارت كتبهم بذلك أوضح عرضا وأجلى تصنيفا.

وليس في الامكان، ولو في عرض موجز، أن نقوم بتقديم أطباء العرب الذين بلغوا القمة في العلم وطبق صيتهم الآفاق، وتناقلت الأجيال آثارهم في مختلف البلدان

الاسلامية وغير الاسلامية، حتى إن أسماء جمع من هؤلاء الاعلام قد نقشت على بوابة كلية الطب بباريس أو غيرها من معاهد العلم بأوروبا.

وذلك أن معظم ما بقي لنا من المصادر ما زال مخطوطا لم يدرس محتواه ولم تحقق مادته، كما أن الكثير مما ترجم منها إلى اللاتينية دخلها كثير من الأخطاء في المضمون والشكل.

وأخيرا إن الأصول اليونانية والهندية وغيرها التي نقل عنها العرب قد تلاشت وفقدت. فلا يكون من اليسير أن نحكم حكما قطعيا كاملاً على مدى ما ساهم به العرب في حقل الطب وأهمية ما تقدموا به من أعمال في العلوم المتصلة بالطب...

أضف إلى ذلك أنه لن يكون لعصر من العصور أن يزن بميزانه الخاص إنتاج عصر مضى وانقضى، فالظروف تتباين، والمعايير تختلف ولا تجمع بينها وحدة القياس.

إذن سنقتصر على عرض نماذج مما ثبت من طرائف ما ابتكر أطباء العرب وروائع اكتشافاتهم التي اسهموا بها في تقدم صناعة الطب نظريا وعمليا.

وسننطلق من سؤالين يشتركان في صيغة الجواب:

١ ـ هل اكتفى أطباء العرب بمجرد التتلمذ لأطباء اليونان والهند وجملة من نقلوا عنهم المادة الطبية؟.

٢ ـ هل تقيد أطباء العرب بحرمية التشريح لجثث الموتى وهل بقوا في باب التشريح والجراحة عالة على جالينوس وبقراط وغيرهما؟.

وحسبنا في هذا الصدد أن نشير إلى تصويبات أطباء العرب لما كان خطأ في كتب جالينوس لنوقن أنهم اعتمدوا أولا وبالذات على تجربتهم الشخصية وانهم مارسوا هم أنفسهم التشريح سواء على الحيوانات أو على جثث الموتى.

ويكفي أن نذكر بتعليقات علاء الدين المعروف بابن النفيس (القرن السابع للهجرة) في كتابه (شرح تشريح القانون) ونقده جالينوس وابن سينا مصرحا: «والتشريح يكذبهما».

ولا بد أن نذكر باكتشافه للدورة الدموية الرئوية، قبل هارفي Harvey (١٦٢٨) بل قبل شرفتسيوس Servetcios وفيساليوس Vesalius وكولمبو Colombo وسيزلبينو Cesalpino بقرون.

فأما رأي جالينوس والقدامى فكان يتمثل في «أن الدم يتشكل في الكبد حيث ينقل إليه الوريد البابي الأغذية من الأمعاء بعد هضمها وتحضيرها فتتحول فيه إلى دم، ومن

الكبد يتوزع الدم بواسطة الأوردة على أجهزة الجسم وأعضائه.

«وكان قسم من الدم يصل إلى القلب الأيمن بواسطة الوريد الأجوف، وفي البطين الأيمن يتخلص هذا الدم مما يكون قد علق به من شوائب ويسخن ويرقق ثم يعود مطهرا بعد العملية التحضيرية إلى الأوردة ومنها إلى الأعضاء، ويمر قسم من الدم المسخن المرقق إلى البطين الأيسر عبر منافذ غير مرئية كائنة في الحجاب الحاجز بين البطينين وفي البطين الأيسر يختلط الدم مع الهواء الآتي من الرئتين بواسطة الشرايين الوريدية (أي الأوردة الرئوية)، ومن هذا الخليط تتولد الروح في البطين الأيسر الذي يوزعها بدوره على الجسم كله بواسطة الأبهر»[٨٦].

فحسب هذه النظرية لم يكن للرئة من وظيفة سوى تبريد الدم المرتفع الحرارة...

ويأتي ابن النفيس فيقول: «هذا هو الرأي المشهور، وهو عندنا باطل» أو «لا يصح البتة» أو: «هذا عندنا من الخرافات» أو «هذا ظاهر البطلان».

ثم يدلي برأيه الخاص فيقول:

«والذي نقوله نحن، والله أعلم، إن القلب لما كان من أفعاله توليد الروح، وهي إنما تكون من دم رقيق جدا شديد المخالطة بجرم هوائي، فلا بد أن يحصل في القلب دم رقيق جدا وهواء ليمكن أن تحدث الروح من الجرم المختلط منها، وذلك حيث تولد الروح، وهو في التجويف الأيسر من تجويفي القلب. وإذا لطف الدم في هذا التجويف، فلا بد من نفوذه إلى التجويف الأيسر حيث مولد الروح. **ولكن ليس بينهما منفذ، فإن جرم القلب هناك مسمت ليس فيه منفذ ظاهر، كما ظنه جماعة، ولا منفذ غير ظاهر يصلح لنفوذ هذا الدم، كما ظنه جالينوس، فإن** مسام القلب هناك مستحصفة وجرمه غليظ. فلا بد وأن يكون هذا الدم إذا لطف نفذ في الوريد الشرياني إلى الرئة لينبث في جرمها ويخالط الهواء ويصفي الطف ما فيه **وينفذ إلى الشريان الوريدي ليوصله إلى التجويف الأيسر** من تجويفي القلب، وقد خالط الهواء وصلح لأن تتولد منه الروح، وما بقي منه أقل لطافة تستعمله الرئة في غذائها»[٨٧].

ولدينا مثال ثان يثبت ممارسة أطباء العرب للتشريح على الجثث وذلك ما يصرح به موفق الدين عبد اللطيف البغدادي (٥٥٧هـ - ٦٢٩هـ) في كتابه (كتاب الافادة والاعتبار في الأمور **المشاهدة** والحوادث **المعاينة** بأرض مصر) إذ يذكر انه وجد تلا من الهياكل البشرية في مقبرة من المقابر ويواصل قائلا: «فشاهدنا من شكل العظام ومفاصلها وكيفية ايصالها وتناسبها وأوضاعها ما **أخذنا علما لا نستفيده من الكتب**، أما انها سكتت عنه أو لا يفي لفظها بالدلالة عليه، أو يكون ما شاهدناه مخالفا لما قيل فيها، **والحس أقوى دليلا من السمع**، فإن **جالينوس**، وإن كان في الدرجة العليا من

التحري والتحفظ فيما يباشره ويحكيه، **فإن الحس أصدق منه»**.

ويرد على جالينوس إذ يصرح: «بأن عظم الفك الأسفل عظمان بمفصل وثيق عند الحنك» فيقول: «والذي شاهدناه من حال هذا العضو انه عظم واحد ليس فيه مفصل ولا درز أصلا، واعتبرناه ما شاء الله من المرات في أشخاص كثيرة تزيد عن ألفي جمجمة بأصناف من الاعتبارات، فلم نجده إلا عظما واحدا من كل وجه»[٨٨] ويضيف: «وكذلك في أشياء أخرى غير هذه، ولئن مكنتنا المقادير بالمساعدة وضعنا مقالة في ذلك نحكي بها ما شاهدنا وما علمناه من كتب جالينوس».

وأما الجراحة (أو العلاج بالحديد) فبالطبع انها غنمت غنما كبيرا مما سبق أن ذكرنا من ممارسة للتشريح، وكان أكبر جراحي العرب أبا القاسم خلف بن العباس الزهراوي (١٠٣٠ ـ ١١٠٥م) (المعروف في أوروبا باسم Abulcasis) وكان لكتابه (التصريف لمن عجز عن التأليف) عظيم الأثر في الغرب، وقد خصص القسم الأخير منه للجراحة وتعرض فيه لأهمية التشريح، ومنفعة الكي وتوسع في استعماله في فتح الخراجات واستئصال السرطان، وفضله على استعمال المشرط، **(مخالفا بذلك تعاليم اليونان)**.

واستخدم أبو القاسم ربط الشرايين، قبل أمبروازباري بقرون ويعتبر برطال Portal انه أول من استعمل السنانير في استئصال العنبية (Polype) وأجرى عملية شق القصبة الهوائية على أحد خدمه ونجح فيها.

ومن أعلى أوجه الطرافة ما حلى به الزهراوي كتابه من رسوم لمختلف الآلات التي استنبطها لاجراء ما أجرى من عمليات جراحية متنوعة.

ومن نتائج هذا البحث العلمي العارم هذه التجارب المتعددة المختلفة ثمار طريفة لا تحصى.

الاختصاص في الطب:

ولعل من أهم ما يمكن أن يعزى للعرب في هذا الميدان تنظيمهم لصناعة الطب بما أرسوا من قواعد للتمييز بين فروع الاختصاصات جميعها، فتمكن بذلك أهل الذكر من تدقيق البحوث والتقدم على درب المعرفة.

يقول ابن قيِّم الجوزية: «الطبيب... هو الذي يختص باسم الطبائعي بمروده، وهو الكحال، وبمبضعه، وهو الجرائحي، وبموسه، وهو الخاتن، وبريشته، وهو الفاصد، وبمكواته، وهو الكواء، وبقربته، وهو الحاقن، وسواء كان طبه لحيوان بهيم أو انسان».

وهـذا أبـو جعفـر أحمـد المعروف بابن الجزار الطبيب القيرواني (٢٨٥هـ ـ ٣٥٠هـ/ ٨٩٨م ـ ٩٥٢م) يخصص مصنفا لطب المشايخ وكتابا (لسياسة الصبيان وتـدبـيرهم)، وهو في علمنا، أول كتاب عربي ظهر في هذا الاختصاص، بل إن ظاهرة التمييز بين الاختصاصات تبدو جلية عنده أيضا، إذ نشاهد لديه أول تفريق بين الطب والصيدلة، في المحل والشخص المشرف، إذ كان جعل في سقيفته غلاما له يدعى رشيقا وكلفه بصرف الأدوية للمرضى، على أنه يقوم هو بنفسه بتفقد ما نفد أو ما تقادم صنعه فيحضره من جديد.

ومن الاختصاصات التي برع فيها العرب وتقدموا بها أشواطا طب العيون[٨٩] أو الكحالة، ولحنين بن اسحاق كتاب رائد فيه (كتاب المسائل في العين) ويعتبر مصدر كل الدراسات العربية في الموضوع وما عقبها من دراسات خارج الوطن العربي، واشتمل الكتاب على تشريح العين وأسباب الأمراض وأعراضها وعلاجها، وبقيت بصمات حنين واضحة في هذا الميدان إذ ترجع إليه المصطلحات المستخدمة حتى اليوم من شبكية وصلبة وقرنية الخ...

وكان أيضا لكتاب (تذكرة الكحالين) لعلي بن عيسى المحل الأرفع وعاصر علي بن عيسى جراح عبقري، هو عمار بن علي الموصلي صاحب (المنتخب في علاج أمراض العين) ويصف فيه طريقة عملية لقدح الماء بالعين (كتركتا) بواسطة مصه بابرة مجوفة، ويلاحظ أن ثابت بن قرة كان يعارض هذه الطريقة «إذ قد تمص الابرة أغشية أخرى».

تنظيم الصحة العمومية

وتجدر الاشارة إلى الظاهرة التنظيمية المحكمة في حقل الصحة العمومية، فاهتم أولو الأمر بانشاء البيمارستانات وإقامة المستشفيات في مختلف الحواضر، وأجروا عليها الأرزاق وحبسوا الأوقاف وعينوا المشرفين عليها والمتطببين فيها بواسطة امتحان يجرى على المرشحين ويحصل الفائز على رقعة بما يطلق له من الصناعة...

وكـان في كل مستشفى جنـاح للذكور وجناح للاناث، وفيها أقسام مخصصة للملابس والطعام والأدوية، وصيدلية تضم أنواع الشراب والمعاجين والمراهم والجبائر والسفـوفات الخ.. وكان من رسم البيمارستانات أن يعالج فيها الملي والذمي. وعينت السلطة أطباء يطوفون في الحبوس ويدخلون إليها ويعالجون من فيها من المرضى: بل انها أنشـأت نوعا من المستشفيات المتنقلة[٩٠] «تضم المتطببين وخزانة للأدوية والأشربة، يطوفون في السواد ويقيمون في كل صقع منه مدة ما تدعو الحاجة إليه، ويعالجون من

فيه من المرضى، ثم ينتقلون إلى غيره».

وخصصت بيمارستانات لايواء أصحاب الأمراض المعدية كالجذماء وكانت تعرف بافريقية بدار الجذامة أو (الدمنة)، وكانت في غالب الأحيان توجد خارج المدن[٩١].

ومما اشتهر من المستشفيات حسب البلدان وعبر العصور:

- البيمارستان العضدي (أنشأه عضد الدولة ابن بويه ٩٤٩م ـ ٩٨٣).
- والبيمارستان العتيق بمصر، أنشأه أحمد بن طولون ٢٥٩هـ/ ٨٧٢م ثم المارستان المنصوري أنشأه قلاوون ١٢٨٤م.
- وبدمشق المارستان النوري، أنشأه الملك العادل نور الدين زنكي ١١٥٤م.
- وبتونس المارستان الحفصي، أسسه أبو فارس عبد العزيز (٧٩٦هـ ـ ٨٣٧/ ١٣٧٤ ـ ١٤٣٣).

ومستشفى العزافين، أسسه حمودة باشا المرادي سنة ١٠٧٣هـ/ ١٦٦٢م وكان أيضا مدرسة لتعليم الطب.
والمستشفى الصادقي (١٢٩٦هـ).
ومستشفى القرسطوق، أسسه علي باي (١١٧٢ ـ ١١٩٩/ ١٧٥٩ ـ ١٧٨٣).

ما سبق أن عرضنا يكفي للدلالة على استمرار الحركة العلمية والنشاط الطبي في البلدان العربية، كما تبرهن النماذج التي قدمناها على ما في هذا العمل من ابتكار وابداع وطرافة.

وبالطبع فإننا سنغفل الكثير من المساهمات التي ساهم بها العرب في هذا الميدان، فإن لها من الشهرة ما يغنينا عن التذكير بها وقد كفانا لوكلارك وبراون وبرطال وغيرهم مؤونة العرض لطرائف الانتاج الطبي العربي، من لفت ابن سينا النظر إلى وظيفة الشبكية في الأبصار ومن تمييزه بين التهاب الرئة وخراج الكبد رغم قرب مواضع الألم فيهما ومن اكتشافه لطفيلية الدودة المستديرة ومن تفطنه أن الفئران تنشر وباء الطاعون، ونحن لن نتعرض إلى أهمية كتاب (الحاوي) للرازي وإلى المشاهدات السريرية المسجلة فيه التي جمع ميرهوف عددا منها وعلق عليه، ولن نشير إلى رسالة (الجدري والحصبة) التي كانت أول كتاب عرف فيه بدقة ما بين هذين المرضين من فرق....

ولن نتوسع في الاشعار بقيمة (زاد المسافر وقوت الحاضر) لابن الجزار القيرواني وما امتاز به من ملاءمة الطب والعلاج لطبيعة العباد والبلاد مراعيا قدر اختلاف الطبائع

واعتبار الأقطار وتأثير الأدوية في قطر دون قطر بحسب اختلاف عروض الأقاليم والعادات... وقديما قال فيه كشاجم شاعر الرملة (٣٦١/ ٩٧١):

رأيت على زاد المسافر عندنا — من الناظرين العارفين زحاما
فأيقنت أن لو كان حيا لوقته — يحنا لما سمى (التمام) تماما

* * *

الخاتمة:

آن لنا أن نجمع ماسبق أن قدمنا من آراء وأن نلخص ماوجدنا من خواص للعلم العربي، وسنقتبس أهم مستنتجاتنا من كلمة كنا مهدنا بها لكتابنا عن (أدب العلماء) المخصص للرازي وابن الهيثم وابن سينا، مختصرين هذا التمهيد، مشيرين إلى الصفات المميزة للعلم العربي في مختلف أطواره وشتى الاختصاصات وهناك قلنا :

«حوت العربية طب بقراط وجالينوس وفلك بطلميوس وهندسة اقليدس وأبولونيوس وأرثماطيقي ديوفانطس وحيل ايرن وحكمة أفلاطون وطبيعيات أرسطو وغير ذلك من المعارف والعلوم ... على أن علماء العرب لم يقتصروا على وظيفة الوساطة وعلى الموقف السلبي ولم يكتفوا بمجرد النقل والتبليغ بل هم شرحوا الكتب المنقولة ووضحوا أساليبها وحرروها وناقشوها وعرضوها على محك التجربة المدققة والعقل الحصيف ...

وهم وقفوا مما اقتبسوا من المفاهيم العلمية القديمة موقف الحزم علما منهم «أن الحقائق منغمسة في الشبهات» وأنه «ماعصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل»[٩٢] .

وسرعان ما تزاحمت نتائج البحوث العلمية العربية في مختلف الاختصاصات مضبوطة مدققة، وكان من شأن مكتشفات العرب الدفع بالعلم خطوات شاسعة إلى الأمام، وسهلت أزياجهم الممتحنة وجداولهم المتقنة تأويل الظواهر الطبيعية وتفسير المشاهدات الفلكية تفسيرا صحيحا موفقا ملتصقا أتم الالتصاق بالواقع، وكان تصورهم للعالم وتقديرهم تحركات الكواكب وأبعادها النسبية وأحجامها وقيسهم للميل الكلي وللدرجة الأرضية .. وغير ذلك من النتائج غنيمة ذات بال هدت أرصاد طيكو براهه ووجهت كبلار نحو قوانينه المشهورة...

وفي الارثماطيقي وفي نظرية العدد مكنت الدراسات العربية من تنظيم هذه النظرية، فالعرب باستعمالهم الصفر استعمالا نظاميا.وبالوقوف على (حساب الوضع)

وترتيب العمليات الأساسية على الأعداد قد أقروا مميزات مجموعة الأعداد الطبيعية، واستكملت مجمـوعـة الأعداد المنطقية هويتها حين أتم العرب تنظيمها وضبط قواعد العمليات عليها والربط بينها وبين المجموعة الأولى، جاعلين بينهما تطابقا تقابليا بواسطة دراسـاتهم في النسبة والمناسبة، كما تم تجهيز مجموعة الأعداد الصماء بما قام به خاصة ابن البناء المراكشي وأبو علي القلصادي من بحوث مكثفة منسقة...

وفي علم البصريات رأينا أنَّ (النور، ككائن طبيعي، قد ولد على يدي الحسن بن الهيثم، ولذا حق لهذا العالم أن يدعى (أبا النور) و(منشىء علم البصريات)...

وفي الطب بقيت ترجمة (المنصوري) للرازي إلى اللاتينية يعمل بها في الجامعات الأوروبيـة حتى القـرن السابع عشر للميلاد، وكان لكتاب الحاوي أيضا أثر بالغ في أوروبا إلى فجر العصر الحاضر..

ويقول الدكتور William Osler «إن كتاب القانون لابن سينا كان بحق الانجيل الطبي بالمشرق والمغرب منذ القرن الثاني عشر إلى القرن السابع عشر للميلاد».

وأشرنا، ضمن عرضنا، إلى (طرافة العلم العربي) وإلى ما قدمه علماء العرب من أجهزة استنبطوها وأرصاد قاموا بها، ومشاهدات سجلوها، وعلى ما كشفوا من حجب وأزاحوا من ستر...

ولعل أجل ما يجدر أن نذكر به ما اتسم به البحث العلمي عند العرب من فلسفة أصيلة ونظرة عميقة للواقع ونزعة انسانية شاملة، فمن أهم مبادئهم انه:

١) لا يكون الحق إلا ما أملت التجربة انه حق:

ولذا فقد نبذوا التقليد نبذا، يقول الكاشي: «واختصرت الطريق اختصارا، مهتديا بنـور الخاطر، لا مقتديا بمسطور الدفاتر» ويقول عبداللطيف البغدادي: «وجميع ما حكينـاه ممـا شاهدناه» ويسجل الرازي مشاهداته السريرية، ويقول البيروني: «ليس الخبر كالعيان» وهو لا ينقطع عن الرصد والتجربة ولو أنه قاسى منه أضرارا في بدنه منذ صغره، ففي رصد الشمس مثلا هو يقول: «إن البصر لا يقاوم شعاعها، بل يتأثر منه تأثـرا مؤذيـا مؤلما، فإذا أثار الانسان بصره إليها اسمدر وتحير،... وبصري فسد بمثل هذا من رصد الكسوفات الشمسية في حداثتي».

٢) لا علـم إلا بالعُـدَدِ:

فغاية العلم إدارك الحق، والحق متحول متغير.. يحوم حوله الباحث ويسعى إليه دون أن يدركه أبدا.

ولذا وجبت زيادة التدقيق والضبط ووجب تقدير المعطيات وخواصها، ولذا أجرى علماء العرب القياسات المتعددة ووضعوا الازياج الممتحنة، ودقق ابن سينا وابن الجزار وغيرهما مقادير الأدوية اللازمة لمعالجة الأمراض ضابطين نسبها ووزنها ضمن وصفاتهم الطبية، والتزم جابر بن حيان (بالميزان) في الكيمياء فالتفاعلات الكيميائية تتبع الكميات المتجاورة من المواد المتفاعلة.

٣) لا علم بلا عمل، والعلم جد ومثابرة:

يقول جابر بن حيان: «كن صبورا ومثابرا وصامتا ومتحفظا» ويدعو الحسن بن الهيثم إلى التريث وعدم التسرع قصد الحصول على الحكم العام، وإلى التحري والنقد ومعاناة الصبر حتى يتحقق الحق «الذي به يثلج الصدر».

٤) الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها:

ولذا تفتح العرب للآراء كلها وتقبلوا النظريات أجمعها، ثم نقدوها بالحجة والبرهان، وبالتجربة والعيان فما كان ذهبا ابريزا أبقوه، وما كان زائفا ألقوه[٩٣].

٥) إن الله تعالى أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه[٩٤].

لذا، أولا، انا «نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه»، ثم إن العبرة بالعمل إنما هي اصلاح البلاد ونفع العباد، والمحل الأول للبشر الذي كرمه الإله... فالعلم الحق هو الداعي إلى الأمر الأفضل وإلى الخلق الحسن... وأما إذا ما كان العلم مستخدما للاضرار بالناس وللبطش والتدمير فسحقا له وتبا لأهله.

٦) الحق مطلوب لذاته ولا يبتغي الباحث من وراء بحثه جزاء ولا شكورا:

فهذا أبو جعفر أحمد بن الجزار الطبيب القيرواني أقبل عليه رسول النعمان القاضي بكتاب شكره فيه على ما تولى من علاج ابنه «ومعه منديل بكسوة وثلاثمائة مثقال، وقرأ الكتاب وجاوبه شاكرا، ولم يقبض المال ولا الكسوة» فلما قيل له في ذلك قال: «والله لا كان لرجال معد قبلي نعمة»[٩٥].

وهذا أبو الريحان البيروني يروي عنه ياقوت عن محمد بن محمود النيسابوري ما يلي: «وبلغني أنه لما صنف (القانون المسعودي) أجازه السلطان بحمل فيل من نقده الفضي، فرده إلى الخزانة بعذر الاستغناء عنه، ورفض العادة في الاستغناء به»[٩٦].

بل إن ياقـوت يروي أيضا قصة وفاة أبي الريحان عن أبي الحسن الولواجي القاضي، صاحب البيروني ـ والقصة فيها ما فيها مما يبرز روحه العلمية العالية ـ يقول: (دخلت على أبي الريحان، وهو يجود بنفسه، وقد حشرج نفسه وضاق به صدره، فقال لي في تلك الحال: كيف قلت لي يوما حساب الجدات الفاسدة؟) فقلت له إشفاقا عليه: أفي هذه الحالة؟ قال لي: يا هذا أودع الدنيا وأنا عالم بهذه المسألة، ألا يكون خيرا من أن أخليها وأنا جاهل بها؟ فأعدت ذلك عليه، وحفظه، وعلمني ما وعد، وخرجت من عنده، وأنا في الطريق فسمعت الصراخ[٩٧].

هذا وان للزمان جولة وان للأيام دولة...

فهل يأتي يوم مرة أخرى، ـ كما عادت الأيام في الماضي أكثر من مرة ـ فتحمل المشعل من جديد أيد عربية، وتنير السبيل في وجه بني البشر أجمعين؟.

والله الموفق والهادي من يشاء من عباده العاملين الصادقين!.

❊

(تـم بحمـد الله)

الهوامش

(١) بالطبع إننا لا نحشر ضمن المؤرخين والمستشرقين الذين نتعرض لهم في هذا الباب كل من انتمى للدراسات العربية والاسلامية وكل أهل الاستشراق ونحن نعترف لعدد كبير منهم بما أسدوه من جليل الأعمال قصد التعريف بالحضارة الاسلامية وبالعلوم العربية بوجه خاص، فهم ساهموا بقسط وافر في احياء التراث الفكري والحضاري العربي الاسلامي، وهم حركوا عجلة البحث في الغرب والشرق فأكب العلماء على تعقب الآثار وتحقيق المخطوطات العلمية مما أنشط الفكر من عقاله وبعث حركة ثقافية أفاد منها الغرب والشرق على السواء...

بل أن أرباب الأهواء والنيات المغرضة أنفسهم قد أثاروا موجة من الردود والتصويبات من قبل المستشرقين الموضوعيين، وكان لهذا النقاش والجدل المثار بينهم غنم للمنهج العلمي عامة وللتعريف بالعلم العربي خاصة..

فإذا ما اقتصرنا على ميدان الطب والعلوم الطبيعية كان لا بد أن نشير إلى (تاريخ الطب العربي) تأليف الدكتور لوسيان لوكلار (١٨٧٦)، بالاستناد إلى (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبعة. وكذلك نذكر أيضا دراسة الطب الأندلسي للدكتور رينو، وكتاب براون (الطب العربي) كامبردج ١٩٢١ وترجمته الفرنسية لرينو، (باريس ١٩٣٣)، ودراسات ميرهوف ضمن مجلة أوزيريس Osiris مج ٩، ١٩٥٠، وترجمة كليمان موللي (لكتاب الفلاحة) لابن العوام، ودراسة كراوس عن جابر بن حيان (القاهرة ١٩٤٢ ـ ١٩٤٣) وتحقيقات سيديو في الفلك والجغرافيا الرياضية.. ومن يرد التوسع في هذا الموضوع فليقصد ما جمع جورج سارطن من مصادر ومراجع (لمدخله لتاريخ العلم) بالطيمور ١٩٢٧ ـ ١٩٤٨) الدوميلي في كتابه (العلم العربي) (ليدن ١٩٣٨) ونشرة (تاريخ العلوم العام) باشراف روني طاطن (ج١: العلم القديم والوسطي باريس ١٩٦٦) ومعجم فؤاد للزغين الخ..

(٢) مجلة (المباحث) التونسية عدد ٢٥، افريل (نيسان) ١٩٤٦.

(٣) أغتر مثلا محمد كرد علي بما نوه به أ. ف. قوتيي بالعلم العربي والحضارة الاسلامية فاستشهد بأقواله، وغفل عن استدراكاته الموهمة، الزارعة للشك أو المحطمة لما سبق أن اعترف به، انظر (الاسلام والحضارة العربية) القاهرة ١٩٣٤ ص ٢١٥.

(٤) أميل فيلكس قوتيي: مستشرق فرنسي ولد بكلرمان فران سنة ١٨٦٤ تخرج في دار المعلمين العليا سنة ١٨٨٤ واحرز التبريز في اللغة الألمانية سنة ١٨٩١ استاذ بجامعة الجزائر سنة ١٩٠٢ له من الكتب:

أ) قرن من الاستعمار، دراسات تحت المجهر، ١٩٣١.

ب) أخلاق المسلمين وعاداتهم، ١٩٣٢، (وسيكون أهم منطلق لنا).

ج) ماضي شمال افريقيا: عصور المغرب الحالكة، ١٩٣٧.

د) افريقيا البيضاء، ١٩٣٩.

* توفى سنة ١٩٤٠.

(٥) أخلاق العرب وعاداتهم، ص ٢٥٥، ما بين ظفرين هكذا في الأصل.

(٦) المصدر عينه ص ٢٥١.

(٧) سراسين Sarrazins أطلق هذا الاسم من قبل اللاتينيين على البدو في منطقة ما بين النهرين، وقد يكون تحريفا للفظ (شرقيين) ثم اطلق أهل أوروبا في القرون الوسطى هذا اللفظ على الفاتحين الذين زحفوا عليهم من الأندلس وصقلية.

(٨) عصور المغرب الحالكة ص ٧.

(٩) أخلاق المسلمين.. ٩.

(١٠) المصدر عينه ص ٢٣ Dolecocephale

(١١) l'homo Europoens

(١٢) Semite ou protosemite

(١٣) أخلاق المسلمين: ص ٢٧٨.

(١٤) أخلاق المسلمين: ص ٢٧٨.

(١٥) كاتب انجليزي، ولد ببمباي بالهند سنة ١٨٦٥، عبرت آثاره عن عقلية الامبرالية الانقلوسكسونية Rudyard Kipling

(١٦) يعني أهل الجزائر المحتلة.

(١٧) أخلاق المسلمين .. ص ٧.

(١٨) رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) مساهمة الشعوب السامية في تاريخ الحضارة ص ٣٩.

(١٩) المصدر عينه ص ٢١.

(٢٠) رينان: الاسلام والعلم محاضرة القيت بالصربونة ٢٩ مارس ١٨٨٣، ط باريس ١٨٨٣ ص ١٤.

(٢١) هذا عنوان كتاب Lothrop Stoddard الأمريكي ١٩٢٠:
The rising tide of colour against white world supremacy (1922 – 18) Spengler
أنظر أيضا كتاب (تدهور العرب) لشبنقلر.

(٢٢) ط باريس ١٩٢٣.

(٢٣) يقول رينان في المعنى: (من الجدير بالملاحظة أن من بين الفلاسفة والعلماء الموسومين بالعرب لا يوجد سوى واحد، هو الكندي من أصل عربي) الاسلام والعلم ص ١٥.

(٢٤) المصدر المذكور من ص ٣١٣ إلى ص ٣٢٢ ـ لفتنا النظر بالتسطير إلى تأكيد الكاتب على أصل العلماء العرب، وخاصة منهم من كان أندلسيا كأنه يريد أن يثبت أن مواهبهم إنما هي من خاصيات الغرب وفي نهاية قوله تصير الأمانة والمطابقة للواقع عيبا والوفاء نقيصة تفيد أن الفكر العربي ناقل ناسخ لا يتصرف فيما ينقل.

(٢٥) نشر داروين كتابه (أصل الأجناس) سنة ١٨٥٩، واكتشف ماندال قوانين الوراثة، وقد مكنت البحوث البيولوجية المعاصرة، في (السبعينات) من إعادة النظر في بعض مظاهر النظرية الداروينية (أنظر أعمال الأمريكيين Eldridge, Gould والبحوث التي القيت في الملتقى الدولي المنظم أخيرا تحت اشراف المركز القومي (الفرنسي) للبحث العلمي في مدينة (ديجون).

(٢٦) كاتب فرنسي ولد بمدينة لوهافر (١٨٣٢ ـ ١٨٩٧).

(٢٧) هل يصح هذا القول في أمة حملت لواء (التوحيد)، فكان إلهها الواحد الأحد وكان علمها مؤلفا بين علم اليونان وحكمة فارس والهند والكلدان؟! انظر كتاب روجيه جارودي (وعود الاسلام) باريس ١٩٨٢.

(٢٩) Persian Science: C Elggod ضمن the legacy of Persia نشر Arberry اكسفورد ١٩٥٣، ص ٢٩٢.
أنظر أيضا: Les origines de l'Europe et de la civilisation Europeenne: Christophe Dawson.
مترجم عن الانجليزية باريس ١٩٣٤ ـ ص ١٦٠.

(٣٠) A literary history of Persia: E. G. Broowne ج١ ص ٢٦٠.

(٣١) نكتفي للرد على هذه المزاعم بأن ننقل عن (الفهرست) لابن النديم اسماء جماعة ممن اهتموا بترجمة الكتب العلمية من شتى اللغات ومن أكبوا على الدراسات العلمية، وهم كلهم عرب، أو ساميون على الأقل، سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين أو من دين آخر، ومن هؤلاء:
ص ٣٤١ عبدالمسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصي، هلال بن أبي هلال الحمصي، أبو نصر آوي بن أيوب،

اصطفن بن باسيل، أيوب الرهاوي، ابن شهدي الكرخي، أيوب بن القاسم الرقي، قسطا بن لوقا البعلبكي، حنين، اسحاق، ثابت، حبيش، عيسى بن يحيى، أبو عثمان الدمشقي ابراهيم بن الصلت، ابراهيم بن عبدالله، يحيى بن عدي .

ص٣٤٢ علي بن زياد التميمي، اسحاق بن سليمان بن علي الهاشمي .

ص ٣٥٧ أبو يوسف يعقوب الكندي، ويرتفع نسبه إلى كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب .

ص٣٧٨ محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر .

ص٣٧٩ العباس بن سعيد الجوهري ، أبو عبدالله محمد بن جابر بن سنان الرقي البتاني الخ الخ..

(٣٢) عصور المغرب الحالكة، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٣٣) المصدر عينه ص ١٠١.

(٣٤) قارن رأيه بما جاء في الآيات الكريمة في سور التوبة والأحزاب والحجرات الخ: (الأعراب أشد كفرا ونفاقا) [التوبة ٩٧]: (قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم) [الحجرات ١٤ ـ ١٧].

(٣٥) المقدمة ص ٤٣٢، ألا يخيل للقارىء أنه يطلع على بعض آراء المستشرقين، لكن بابدال (أهل المشرق) بأهل الغرب و(أهل المغرب) بالعرب والشرقيين عامة؟!.

(٣٦) أخلاق المسلمين وعاداتهم ص ٢٣٠.

(٣٧) البيروني: كتاب الصيدلة، كاراتشي ١٩٧٣ ص ١٢.

(٣٨) نقتبس أهم هذه الآراء من بحث قدمناه للندوة المنعقدة في جنيف من ٧ إلى ١٠ جانفي (يناير) ١٩٨٠ حول (الاسلام والنظام الاقتصادي الدولي الجديد) ط. دارسراس، تونس ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م ص ١٧ ـ ٢٥.

(٣٩) أنظر عيون الأنباء ج ٣ ص ١٥١.

(٤٠) المقدمة ص ٤٦٠، وذلك من قبل رينان بخمسة قرون.

(٤١) Physique, garde-toi de la Métaphysique

(٤٢) أنظر مقالنا: منزلة العلماء من أهل الذمة في المدينة المسلمة، المجلة العربية السنة ٥ عدد ١١، ربيع الآخر شباط (فبراير) ١٩٨٢ ص٢٠ ـ ٢٣.

(٤٣) ابن البيطار: مقدمة (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية).

(٤٤) من مقدمة القانون المسعودي انظر «أدب العلماء» نشر الدار العربية للكتاب تونس ١٩٨٢ ص١٠٥ .

(٤٥) عبد اللطيف البغدادي في مصر، لسلامة موسى: القاهرة ص٦٥ أنظر أيضا دراسة د. عبدالكريم شحادة عنه، حلب ١٩٧٧.

(٤٦) مقالة الشكوك على بطلميوس، تحقيق د. عبدالحميد صبرة. القاهرة ١٩٧١ ص٣.

(٤٧) مذكرة عن انتشار الأرقام الهندية وكذلك (المدخل للحساب الغباري والهوائي) Atti dell Accademia Pontificia dei Nuovi Lincel, Vol XIX

(٤٨) Sur l'origine de nos chiffres, notices et extraits des mss de Paris, 1847 p143-150

(٤٩) The Hindu-Arabic Numerals (1911)

(٥٠) نقتبس البعض مما نتقدم به من أعمال الأستاذ أحمد سليم سعيدان مثل ما جاء في مجلة (عالم الفكر) الكويتية مج٢ عدد١، ابريل ١٩٧١ بعنوان (علم الحساب عند العرب) ص١٩١.

(٥١) توجد منه نسخة مخطوطة مؤرخة فيما بين ١٢١١ و ١٢١٨ .

(٥٢) Archive for History of Exact Sciences مج ٢٢ عدد ٤ Ibnal Haytham et le theoreme de Wilson: Roshdi Rashed 1980,4 ص ٣٠٥ ـ ٣٢١.

(٥٣) قمنا بتحقيق هذا المخطوط وعلقنا عليه، والكتاب جاهز للطبع في معهد التراث بحلب.

(٥٤) أنظر تحقيقنا لتخليص أعمال الحساب، ط تونس ١٩٦٩.

(٥٥) أنظر تحقيقنا لهذه الرسالة، حوليات الجامعة التونسية عدد ١٣، ١٩٧٦ ص ١٩٣ ـ ٢٠٩.

(٥٦) أنظر تحقيق د. أحمد سعيدان لكتاب الأعداد المتحابة، تأليف ثابت بن قرة ط الجامعة الأردنية ١٩٧٧.

(٥٧) أنظر أعمال الكرجي والسموءل.

(٥٨) أنظر على الخصوص مصنفات عمر الخيام وشرف الدين الطوسي.

(٥٩) أنظر رشدي راشد: Resolution des equations numeriques et Algebre. Sarafad Din al-Tusi, Viete. in «Archive for history of Exact Sciences» Vol 12, Number 13, 1974 p 244 – 290.

(٦٠) عن القلصادي أنظر مقالنا ضمن دائرة المعارف الاسلامية النشرة الجديدة، فرنسية وانجليزية وأنظر أيضا حوليات الجامعة التونسية عدد ٩ سنة ١٩٧٢ ص ٣٣ ـ ٤٩.

(٦١) انظر مقالنا (علم الهندسة) في دائرة المعارف الاسلامية، النشرة الجديدة الفرنسية، ص٤١٣.

(٦٢) الفصل ٢٢، خ باريس رقم ١١٤٨، الحسن المراكشي فلكي راصد من القرن السابع للهجرة، توفي دون شك بعد التاريخ الذي يفترضه بروكلمان، دون سند وهو ٦٨٠هـ/ ١٢٨١م.

(٦٣) العلوم في الاسلام، نشر تونس ١٩٧٨ ص٨٧.

(٦٤) أنظر الرواية كاملة في (وفيات الأعيان) لابن خلكان، فصل أبي عبدالله محمد بن موسى بن شاكر.

(٦٥) عن شرح النيسابوري على (التذكرة في الهيئة) لنصير الدين الطوسي خ رقم ٢٣٦ تونس ٣٦.

(٦٦) أنظر أ، د نجون Danjon علم الهيئة Cosmographie باريس ١٩٤٨ ص١٠٣.

(٦٧) شرح النيسابوري المذكور، ٣٦ وكانت هذه النتائج حسب التاريخ.

١٢٧ ق م ابرخس	٨ ٤٦ء	٩٨٠ أبو الوفاء	٥ ,٥٤ء
١٣٨م بطلميوس	٣٦ء	١٠٠٠ ابن يونس	٢ ,٥١ء
٨٣٠ الزيج الممتحن	٥ ,٥٤ء	١٠٨٠ الزرقالي	٥٣,٨٥ء
٨٨٠ البتاني	٥ ,٥٤ء	١٢٨٢ نصير الدين الطوسي	٣ ,٥١ء
٩٦٠ عبدالرحمن الصوفي	٥ ,٥٤ء	١٤٣٧ البغ بك	٤ ,٥١ء

(٦٨) دنجون المصدر عينه

(٦٩) تعرف اليوم بالفرنسية بـ/ methode de la depression de l'horizon

(٧٠) ناندا: قلعة على بعد ٥ أميال من داريالا، غربي باكستان، يجعل البيروني عرضها ٣٢° شمالية (وهي حسب مصلحة قيس الأراضي بباكستان ٤٣َ ٣٢° ش وطولها ١٤َ ٧٣° شرقية).

(٧١) أنظر القانون المسعودي مجلد ٢ باب ٧ ص ٥٢٨.

(٧٢) بحث قدم للمؤتمر الدولي للعلوم الرياضية (١٤ جويلية ـ ٢٠ جويلية ١٩٧٥) بباكستان انظر أيضا: R.R. Newton· Ancient Astronomical observations and the accelerations of the earth and moon. Baltimore and London 1970 The earth's acceleration as deduced formal. Biruni's solar data Memories of the Royal Astronomical Society 76, 1972. The anthenticity of Ptolemy's parallaxdata Part I 1973 Part II 1974.

(٧٣) أنظر تقديمه للمخطوط رقم ١١٤٨ (باريس).

(٧٤) نحصي في هذه الجداول ما يفوق ١٥٠ من الاحداثيات الجغرافية التابعة للمغرب وأوروبا.

(٧٥) Geoide

(٧٦) أنظر كتاب: البيروني تاليف د. محمد جمال الفندي ود. امام إبراهيم أحمد، مصر ١٩٦٨ ص١٢٢.
(٧٧) البيروني: الآثار الباقية ص ٣٥٧.
(٧٨) نقلا عن كتاب (الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية) لمصطفى نظيف ج١ القاهرة ١٩٤٢، ج٢ القاهرة ١٩٤٣، أنظر أيضا مصطفى نظيف: ابن الهيثم والطريقة العلمية في البحث، المقتطف ج٣ مج ١٠١، ١٩٤٢.
(٧٩) أنظر تنقيح المناظر لكمال الدين الفارسي، أنظر أيضا مقتطفات كتابنا (أدب العلماء) تونس ١٩٧٩ ص ١٢٣ ـ ١٢٦.
(٨٠) المحتمل أن وفاته كانت حوالي عام ١٩٨هـ/ ٨١٣م.
(٨١) مختار رسائل جابر بن حيان، نشر كراوس كتاب السبعين، كتاب الخواص الكبير كتاب القديم، كتاب التصريف الخ.

P. Kraus: Jabir ibn Hayyan, Contribution a l'histoire des idees scientifiques en Islam 2 vols le Caire 1942-43

(٨٢) E. J. Helmyard: Chemistry to the time of Daltonlondon Oxford 1925 Makers of Chemistry, Oxford 1964 Ernst Darmastoedten: the Arabic Works of Jabir :engl, by Richard Russel 1678) London 1928.

د. زكي نجيب محمود، جابر بن حيان (العدد ٣ من سلسلة اعلام العرب القاهرة ١٩٦٢.
(٨٣) أنظر ما يرهوف: تاريخ الصيدلة والنبات عند مسلمي اسبانيا ص ٣٩ ـ ٤٠.
(٨٤) انظر كتاب التاريخ العام تاليف لافيس ورامبو أنظر أيضا: علم الفلاحة عند المؤلفين العرب بالأندلس لجعفر الخياط، ص٣٥.
(٨٥) ولد الغساني سنة ٩٦٠/ ١٥٥٣ وتم تحقيق مخطوط المكتبة القومية بتونس ضمن شهادة الكفاءة للبحث بكلية الآداب لسنة ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨.
(٨٦) أنظر الأستاذ د. عبدالكريم شحادة: رسالة دكتوراة: ابن النفيس المكتشف الأول للدورة الدموية الرئوية.
(٨٧) خ باريس رقم ٢٩٣٩، ٦٦ ظ ـ ٦٧ و، نقلا عن د. عبدالكريم شحادة.
(٨٨) كتاب الافادة.. نشر سلامة موسى، ط المجلة الجديدة ومجلة المصري ص ٧٤.
(٨٩) أنظر د. نشأت الحمارنة: تاريخ أطباء العيون العرب ١٩٨١ ود. أمين أسعد خيرالله: الطب العربي بيروت ١٩٤٦.
(٩٠) عيون الأنباء ج ٢ ص٢٠٢: ترجمة أبي سعيد سنان بن ثابت بن قرة.
(٩١) ينقل الحكيم أحمد بن ميلاد في كتابه (تاريخ الطب العربي التونسي) ١٩٨٠ عن معالم الايمان وعن المعيار للونشريسي وغيرهما وجود دمن بالقيروان وخارج تونس في عهد الأغالبة وبالقرب من سوسة، وبالقرب من جلولاء (وكان بها ربض على حدة، لسكنى أهل العاهات والأمراض لا تؤدي باعته ولا ما يدخل إليه ظلما من مكس أو غيره لكونه مسرحا من ذلك رفقا بمن يسكنه من المبتلين، ويسمى ذلك الربض بالدمنة) ص١٧٢.
(٩٢) الرازي: رسائل فلسفية، الطب الروحاني، ط بيروت ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م ص١٩.
(٩٣) د. محمد سويسي: أدب العلماء، الرازي تونس ١٩٧٩ ص٥ ـ ١٦.
(٩٤) الرازي: كتاب الطب الروحاني، رسائل فلسفية ص ١٧.
(٩٥) عيون الأنباء ج ٣ ص ٦٠.
(٩٦) ياقوت، معجم الأدباء ج ١٧ ص ١٨١.
(٩٧) معجم الأدباء ج ١٧ ص ١٨٢.

الفصل العاشر

الجغرافيا

المستشرقون والجغرافيا العربية

صلاح الدين عثمان هاشم

أستاذ الجغرافيا

جامعة كولومبيا

المستشرقون والجغرافيا العربية

يحتل أدب الجغرافيا والتاريخ مكانة مرموقة بين خيرة ما أسهم به العرب في ميدان المعارف البشرية . هذا ولقد أحدث تراث العرب في هذين الفرعين من العلوم رد فعل شديد على المستشرقين الأوروبيين بمجرد تعرفهم عليه ، وأقروا منذ البداية أنه المصدر الوثيق لدراسة العالم الاسلامي في حدود الزمان والمكان وأن أوروبا الوسيطة لم تنتج شيئاً يمكن أن يضارع ما أنتجه العرب في هذين المجالين .

والأدب الجغرافي العربي لم يقتصر على وصف العالم الإسلامي وحده ، بل أمدنا بمعلومات من الدرجة الأولى عن جميع البلاد التي بلغها المسلمون أو التي تجمعت لديهم معلومات عنها ، وذلك بالصورة نفسها التي وصفوا بها بلاد الاسلام . وقد يحدث أحياناً أن تمثل المادة الجغرافية العربية المصدر الوحيد أو المصدر الأهم في معرفتنا بقطر ما خلال حقبة معيّنة من تاريخه .

وبوجه عام سار هذا الأدب في اتجاهين متميزين ، فهو من ناحية **يقترب من العلوم** الدقيقة وذلك عندما تعرّف العرب على التراث اليوناني في الجغرافيا والفلك ونقلوه إلى اللغة العربية . أما **الاتجاه الثاني فكان في مجال الجغرافيا الوصفية** التي يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً قصص الرحلات والأسفار . وهذا الاتجاه الثاني هو الذي يغلب على الأدب الجغرافي العربي ويسبغ عليه طابعه المميّز ويعطيه شكله الخاص به مما يصعب معه ايجاد مثيل له في آداب الأمم الأخرى . وهذا أمر مفهوم إذا ما أخذنا في حسابنا اتساع رقعة العالم الاسلامي خاصة في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، وحاجة الخلافة إلى إدارة الأقطار العديدة التي انضوت تحت لوائها . كذلك فإن مصالح الدولة

التي أصبحت أكبر قوة عالمية لذلك العهد ، حالت دون اكتفائها بمعرفة أراضيها وحدها ، بل كان من الضروري أن تحصل على معلومات عن الأقطار الأجنبية خاصة المتاخمة لحدودها مثل بيزنطة .

ومما عاون أيضاً على معرفة المسلمين بدار الإسلام حج البيت الذي هو فرض على كل مسلم ما استطاع إليه سبيلا . كذلك أسهمت التجارة في كشف الطرق البرية والبحرية التي ربطت أرض الخلافة أقاصيها بأدانيها، بل إن التجارة تجاوزت تلك الحدود فجذبت في فلكها مناطق بعيدة لم يكن الاسلام قد وصل إليها .

وتاريخ الأنماط المختلفة للأدب الجغرافي العربي مر بحقب مختلفة . فقبل القرن الثالث الهجري لم توجد مصنفات جغرافية قائمة بذاتها ، إنما تقابلنا من وقت لآخر معلومات جغرافية متناثرة حفظها لنا الأدب اللغوي فيما بعد أوتردد صداها في الرحلات الخيالية . ولقد كان القرن الثالث الهجري بحق هو عصر الانبثاق ، إذ تم فيه التعرف على آثار بطليموس وأدّى هذا بدوره الى ظهور الترجمات من اليونانية التي بدأت بها الجغرافيا العلمية . أما القرن الرابع فهو العصر الذي بلغ فيه الأدب الجغرافي العربي أوجه ، وذلك بظهور المؤلفات الكبرى في ميدان الجغرافيا بما تميزت به من اهتمامها بوصف «المسالك والممالك» وأيضاً بظهور المصورات الجغرافية أو الخارطات لدى المسلمين . وفي القرنين الخامس والسادس ظهرت المعاجم الجغرافية والأوصاف العامة للعالم أجمع .

ولما تعرّف المستشرقون على هذا الأدب هالهم بسعته وضخامته حتى قال أحدهم وهو تيودور نولدكه : «إن الجغرافيا في أكثر من ناحية هي الجانب الأكثر إشراقاً في الأدب العربي» . ولقد وضح منذ البداية لهؤلاء المستشرقين مدى اتساع المعرفة الجغرافية لدى العرب عند مقارنة ذلك بما عرفه العالم القديم أو العالم الأوروبي في العصور الوسيطة . فقد عرف العرب بخلاف العالم الاسلامي أوروبا بأجمعها باستثناء أقصى شماليها ، وعرفوا النصف الجنوبي من آسيا كما عرفوا أفريقيا الشمالية الى خط عرض ١٠ ° شمالا وساحل أفريقيا الشرقي إلى قريب من مدار الجدي . وترك لنا العرب وصفاً مفصلا لجميع الأقطار من إسبانيا غرباً إلى تركستان ومصب نهر السند شرقاً مع وصف دقيق لجميع النقاط المأهولة وللمناطق المزروعة وأماكن وجود المعادن . ولم يجتذب اهتمامهم الجغرافيا الطبيعية والظروف المناخية فحسب بل أيضاً الحياة الاجتماعية والصناعية والزراعية واللغة والأديان .

وكما ذكرنا فإن معارف العرب الجغرافية لم تقتصر على بلاد الاسلام **بل تجاوزت بصورة ملحوظة حدود العالم كما عرفه اليونان** . ومعرفة هؤلاء الاخيرين بالبلاد

الواقعة الى الشرق من بحر قزوين كانت ناقصة ، كما لم تكن لديهم فكرة ما عن الساحل الشـرقي لآسيـا الى الشمـال من الهنـد الصينيـة . وعـلى العكس من ذلك عرف العرب الطريق البري الذي يؤدي الى سيبيريا الغربية وعرفوا سواحل آسيا الشرقية إلى كوريا شمـالا . ولا يزال موضـع جدال معـرفتهم باليـابان ، ولكن ورد ذكرها في خارطة محمود الكـاشغـري للقـرن الحـادي عشـر الميـلادي التي تم الكشف عنهـا في بدايـة القـرن العشـرين . ومن المحتمـل أنه حصل على معلومات بشأنها في آسيا الوسطى التي عرفها جيـداً ، أمـا عن طريق البحـر فمن الثـابت أن العـرب لم يبلغـوا اليابان . وفيما يتعلق بمعـرفتهم بأفـريقيـا فان أول مرة يظفـر فيهـا جوف أفريقيا بوصف مفصل كان ذلك في مؤلفـاتهم ، وقـد ظلت معلومـاتهم تمثـل القـول الفصـل عن أفـريقيـا الى حين ظهـور المستكشفـين الجغـرافيـين الأوروبيـين في القـرن التاسع عشر . هذا وقد أثبت البحث العلمي المعـاصر أهميـة المعلومات التي جمعوها حتى عن أقطار نائية مثل ارخبيل الملايو واسكنديناوه وجنوب شرقي أوروبا .

ومن المتفق عليـه أن خير عرض عام لمعـرفـة العـرب بأقطـار العـالم في العصـور الوسيطة المتأخرة هو الذي يقدمه لنا في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) **المؤرخ والجغـرافي أبـو الفـدا عمـاد الـدين اسمعيـل بن الملك الأفضـل الأيـوبي** (٦٧٢ هـ ـ ٧٣٢ هـ = ١٢٧٣ م ـ ١٣٣١ م) وذلـك في مقـدمتـه لكتـابـه «تقـويم البلدان» . ففيهـا يبـين أنـه على الـرغم من دور العـرب الكبير في وصف العالم المعروف آنذاك ، فان معرفتهم ببعض مناطقه كانت ناقصة ، ويحدد ذلك بالألفاظ الآتية : « فان اقليم الصين مع عظمته وكثرة مدنه لم يقع إلينا من أخباره إلا الشاذ النادر وهو مع ذلك غير محقّق ، وكـذلـك اقليم الهنـد فان الـذي وصـل الينـا من أخبـاره مضطرب وهو غير محقق ، وكـذلـك بلاد البلغـار وبـلاد الجركس وبلاد الروس وبلاد السرب وبلاد الأولق (رومـانيـا حالياً) وبلاد الفرنج من الخليج القسطنطيني إلى البحر المحيط الغربي فانها بلاد كثـيرة ، وممـالـك عظيمـة متسعـة إلى الغـاية ومع ذلك فان أسماء مدنها وأحوالها مجهولة عندنا لم يذكر منها إلا القليل النادر ، وكذلك بلاد السودان في جهة الجنوب فانها أيضـاً بلاد كثـيرة لجنوس مختلفة من الحبش والزنج والنوبة والتكرور والزيلع وغيرهم ، فانه لم يقع الينا من أخبار بلادهم إلا القليل ا لنادر . وغالب كتّاب المسالك والممالك انما حققوا بلاد الاسلام ومع ذلك فلم يحصوها عن آخرها ولكن كما قيل مالم يعلم كله لايترك كله ، فان العلم بالبعض خير من الجهل بالكل» .

والمستعـرب الروسي كراتشكوفسكي يحدد العيب الأساسي للأدب الجغرافي العربي في خضوعه للنظريات الموروثة عن الأوائل ، على الرغم من أن تجارب العرب كثـيراً ما أدت الى استكمـال النظـريات وتعديلها ، بل وحتى الى صرف النظر عنها . فهم

تبعوا اليونان في زعمهم أن المعمور من الأرض هو ربعها فقط وذلك في النصف الشمالي منها وهو ما عرف باسم «الربع المعمور» ، كما اعتنقوا الرأي القائل باستحالة الحياة في البلاد الشديدة الحرارة أو القارسة البرودة . وإذا كان اعتناق اليونان وأوروبا الوسيطة لهذه النظرية الأخيرة له مايسوّغه في عدم إلمامهم بالبلاد الواقعة إلى الجنوب من خط الاستواء فان العرب بفضل رحلاتهم البحرية قد عرفوا جيداً تلك الجهات من أفريقيا مثل زنجبار ومدغشقر حيث رأوا رأي العين عدداً من النقاط المأهولة ، وعلى الرغم من هذا فقد استمرت تلك النظرية العقيمة عائشة بين ظهرانيهم دون أدنى تعديل .

وثمة فكرة أخرى عاقت تقدم النظرية الجغرافية لديهم ، هو اعتناقهم لرأي اليونان بتقسيم المعمورة إلى سبعة أقاليم ، وهي أحزمة عريضة مرتبة من الجنوب إلى الشمال في موازاة خط الاستواء ومبتدئة منه على وجه التقريب . هذا التقسيم وضعه اليونان على أساس الطول النسبي للنهار والليل أو ميل الشمس على خط الاستواء (باليونانية «كليما» وجمعها «كليماتا») .

وعلى الرغم من هذا فان المستعرب الروسي الكبير اضطر الى الاعتراف في نهاية الأمر بأن **الأدب الجغرافي العربي يدهش بقيمته العلمية والتنوع الكبير في فنونه وأنماطه** . «ففيه تقابلنا الرسالة العلمية في الفلك والرياضيات ، كما تقابلنا الكتب العملية التي وضعت من أجل عمال الدواوين وجمهرة المسافرين . وهو يقدم متعة ذهنية كبرى إذ نلتقي فيه بنماذج أدبية فنية رائعة ، صيغت بالسجع أحياناً . والمصنفات الموضوعة من أجل جمهرة القراء يتراوح فيها العرض بين الجفاف والصرامة من جهة والامتاع والحيوية من جهة أخرى ، وهنا تبدو مقدرة العرب الفائقة وبراعتهم في فن القصص . ولقد أثار هذا الأدب اهتماماً بالغاً بسبب تنوعه وغنى مادته ، فهو تارة علمي وتارة شعبي ، وهو طوراً واقعي وأسطوري على السواء ، تكمن فيه المتعة كما تكمن فيه الفائدة لذا فهو يقدم لنا مادة دسمة متعددة الجوانب لايوجد مثيل لها في أدب أي شعب معاصر للعرب . وقد أثبت البحث العلمي المعاصر أن مادة الأدب الجغرافي العربي أبعد من أن تكون قد استوفت حقها من الدراسة والاستقصاء حتى في أيامنا هذه . بل الواقع أنها أخذت الآن فقط تدخل بعض الشيء في نطاق البحث العلمي المعاصر بصورة أوسع» . وسنبصر صدق هذا القول فيما سيلي من بحثنا هذا .

* * *

مرت معرفة العلم الأوروبي بالجغرافيا العربية على أطوار مختلفة وبمستويات سرعة متفاوتة ، كما خضعت لتغيرات وفقاً للمستوى العام للعلم ولحالة الاستعراب ، ولما بدأ المستعربون في أوروبا يوجهون اهتمامهم إلى الجغرافيا عند العرب كان مفهوم الجغرافيا لديهم آنذاك يختلف اختلافاً كبيراً عن مفهومه الآن . وإذا صحّ

القول إن جميع العلوم قد غيرت من مناهجها وأهدافها في مائة العام الأخيرة فان هذا يصدق على الجغرافيا بصورة خاصة .

ولم يشتهر المستشرقون كجغرافيين ، على الأقل في الفترة الأولى من بداية الاستعراب . وهذا أمر طبيعي لأن علم الجغرافيا الحديث بدأ في منتصف القرن التاسع عشر بفضل مجهودات العالِمَين الألمانيَين الكسندر همبولت (١٧٦٩ ـ ١٨٥٩) وكارل ريتر (١٧٧٩ ـ١٨٥٩) . ومن الملاحظ أن ريتر في وصفه المفصّل لأفريقيا وآسيا قد اعتمد كثيراً على الترجمات التي عملها المستشرقون للمصادر الجغرافية العربية .

ولقد اقتصرت مجهودات المستشرقين آنذاك على نشر المتون وترجمتها والتعليق عليها . وكان اهتمامهم في أول الأمر موجهاً الى كتب الهيئة (الفلك) والزيجات . وقد تعرفت اوروبا على الجغرافيا الفلكية عند العرب قبل زمن طويل من نشأة الاستعراب . ولما بدأ العلم الأوروبي اتصاله المباشر بالأصول العربية أخذ الاهتمام بالجغرافيا الوصفية يعادل الاهتمام بالجغرافيا الفلكية . ففي عام ١٥٩٢ طبع بايطاليا أول متن في الجغرافيا الوصفية وهو موجز كتاب الشريف الادريسي ، وفي القرن السابع عشر نشر المستشرق الهولندي ياكوب غوليس (١٥٩٦ ـ ١٦٦٧) الجداول الفلكية للفرغاني ، وبهذا وضع أول لبنة في اساس دراسة الأدب الجغرافي العربي اعتماداً على مصادره الأصلية . وفي بداية القرن التاسع عشر ظهر بحثان ممتازان لايزالان إلى اليوم محتفظين بقيمتهما ، أحدهما ترجمة وصف مصر لعبد اللطيف البغدادي التي قام بها المستشرق الفرنسي الكبير سلفستر دي ساسي (١٨١٠) ، والآخر ترجمة المستشرق الروسي (الألماني الأصل) كريستيان فرين لرسالة ابن فضلان (١٨٢٣) وقد عُدَّ البحثان حجر زاوية في بداية الدراسة العلمية للأدب الجغرافي العربي .

وفي منتصف القرن التاسع عشر اشتدت الحاجة الى مصنف عام يجمع شتات ما عرف إلى تلك اللحظة ، لذا فقد نال أهمية غير عادية كتاب المستشرق الفرنسي رينو (١٨٤٨) الذي أراد به في الأصل وضع مقدمة من أجل طبعة علمية متكاملة لمصنف أبي الفدا «تقويم البلدان» . غير أن البحث مالبث أن استفاض وتجاوز حدود موضوعه متخذاً صورة عرض عام مستقل لتطور علم الجغرافيا وآدابها لدى المسلمين . ويمثل الكتاب سفراً في أكثر من اربعمائة وخمسين صفحة تنعكس خلالها معرفة المؤلف الجيدة بالجغرافيا الوصفية والفلكية عند العرب . وكان خطوة كبرى في دراسة الموضوع ولم يأخذ مكانه مصنف آخر الى ظهور كتاب كراتشكوفسكي الضخم في منتصف القرن العشرين .

وفي تحليلنا لإسهام المستشرقين في مجال الجغرافيا العربية ، سنركز اهتمامنا على شخصيات أربع أوشكت أن تستغرق جوانب الموضوع ، اثنان منهم عاشا في القرن التاسع عشر وركزا اهتمامهما في نشر النصوص الجغرافية ، وهما الألماني فرديناند

فستنفلد والهولندي ميشيل دي خويه . أما الآخران فهما المستعرب الروسي الكبير اغناطيوس كراتشكوفسكي والمتسعرب الفرنسي المعاصر اندريه ميكيل اللذان ركزا مجهودهما في دراسة تاريخ الأدب الجغرافي العربي وقدّما لنا في السنوات التالية للحرب العالمية الثانية سفرين ضخمين في هذا الصدد لايستغني عنهما من يود الخوض في أي مسألة تتعلق بالجغرافيا عند العرب .

* * *

(أ) فرديناند فستنفلد (١٨٠٨ - ١٨٩٩)

كان عدد المخطوطات العربية التي جلبت الى أوروبا من الشرق قد نما بصورة ملحوظة في القرن التاسع عشر ، مما حفز العلماء الى فهرستها ثم نشرها بالتالي . وممن كانت له يد طولى في هذا الميدان المستعرب الألماني فرديناند فستنفلد الذي درس اللغات السامية بجامعتي جوتنجن وبرلين . وقد تركز نشاط فستنفلد بصورة خاصة في نشر الأصول العربية لعدد من المصنفات الهامة في ميداني التاريخ والجغرافيا ، وكان أول من زوّد نشراته بالفهارس المفصلة مما سهل على الباحثين الخوض فيها دون عناء كبير ، كذلك بذل جهده في تحقيق أسماء الأعلام والأماكن وارجاع النقول والاستشهادات الى مصادرها الأصلية .

وفي مجال التاريخ ندين له بنشر سيرة ابن اسحاق (ابن هشام) في جزئين في عامي ١٨٥٨ و ١٨٦٠ ، كما ندين له أيضاً بنشر مجموعة تواريخ مكة ، ووفيات الأعيان لابن خلكان ، وبعض مصنفات المقريزي . أما في مجال الجغرافيا فندين له بأعمال عظمى يأتي في مقدمتها نشره «لمعجم البلدان» لياقوت الحموي (٥٧٥ هـ - ٦٢٦ هـ = ١١٧٩ - ١٢٢٩) . ويرى البعض أن نشر فستنفلد لمعجم ياقوت في ستة أجزاء في الفترة من ١٨٦٦ الى ١٨٧٣ كان أكبر عمل يضطلع به مستشرق بمفرده وأنه قدم بهذا خدمة للعلم لاتقدر بثمن .

ذلك أن ياقوت الذي أتمّ تسويد معجمه عام ٦٢١ هـ (١٢٢٤) انما كان يهدف الى جمع المادة الجغرافية التي تراكمت منذ بداية التصنيف الجغرافي لدى العرب إلى منتصف القرن السادس الهجري ليوفر على القارىء البحث عن مظانها . ولقد كان ياقوت محقاً في هذا ، فقد حدث فعلا أن هلك قسم كبير من المادة التي وجدت تحت تصرفه وذلك في خضم الكارثة الكبرى التي اجتاحت العالم الاسلامي بعد أعوام قليلة من تأليفه للمعجم ، ألا وهي كارثة الغزو المغولي للعالم الاسلامي .

ويتفق الباحثون على أن «معجم البلدان» هو أضخم عمل جغرافي يقوم به مؤلف اسلامي على الاطلاق . ولاعطاء فكرة عن حجمه يكفي أن نذكر أن المتن المطبوع يضم ثلاثة آلاف وثمانمائة وأربعاً وتسعين صفحة ، تمثل جماع المعرفة الجغرافية لدى المسلمين على ممر القرون الستة الأولى للهجرة .

وعلى الرغم من أن فستنفلد قد طوّق عنق الاستعراب العالمي بهذا المجهود الرائع ، إلا أن طبعته هذه وإن وقفت على مستوى عال بالنسبة لحاجة عصرها ليس من شأنها أن تستوفي جميع المطالب الحالية فيما يتعلق بتحقيق النصوص ونشرها . غير أن فستنفلد والحق يقال قد بذل كل ماأمكنه من جهد في سبيل تحقيق أسماء الشخصيات التاريخية الواردة بالمعجم ، كما حقق مايقرب من ثلاثة آلاف من الشواهد الشعرية من المصادر الاخرى والتي يبلغ عددها في المعجم بين صغيرها وكبيرها خمسة آلاف . ليس ذلك فحسب بل أفرد الجزء السادس بحاله للفهارس فقدّم بذلك خدمة أخرى جليلة للعلم بأن سهّل للباحثين الذين أتوا بعده الخوض في ذلك الخضم المترامي الأطراف الذي يمثله «معجم البلدان» لياقوت .

هذا وقد اضطلع السيد محمد أمين الخانجي صاحب دار النشر المعروفة بالقاهرة بنشر طبعة أخرى للمعجم في ثمانية أجزاء ظهرت في عام ١٣٢٣ هـ ـ ١٣٢٤ هـ (١٩٠٦) .وراجع متنها العلامة الشهير أحمد أمين الشنقيطي المتوفى عام ١٣٣١ هـ (١٩١٣) . غير أن هذه الطبعة لم تأت بجديد ولا يمكن اعتبارها سوى طبعة ثانية لطبعة فستنفلد ، وإن كان يقابلنا فيها أحياناً قراءات أفضل . أما الطبعة البيروتية الأخيرة فهي خلو من أية قيمة علمية .

وأما العمل الثاني من حيث الأهمية في ميدان الجغرافيا العربية الذي اضطلع به فستنفلد فهو نشره للمعجم الجغرافي لأبي عبيد الله البكري (المتوفى عام ٤٨٧ هـ = ١٠٩٤) « أكبر جغرافي أخرجته الأندلس قاطبة» كما قال دوزى ، والذي يحمل عنوان «معجم ماستعجم من أسماء البلاد والمواضع» . وعلى الرغم من هذا العنوان الذي أعطاه إياه المؤلف فان المعجم تنصب معظم مادته إن لم يكن كلها على الجزيرة العربية بوجه خاص ، لأن المؤلف أولى اهتمامه لأسماء المواضع الواردة في القرآن والحديث والشعر الجاهلي ومغازي الرسول ، ولهذا السبب قدم لمعجمه بمقدمة طويلة تعالج الكلام على حدود الجزيرة العربية ومناطقها ونواحيها مثل الحجاز وتهامة واليمن . وفي القسم الثاني من المقدمة يعالج الكلام على القبائل المستوطنة في الجزيرة وعن ترحالها .

هذا وقد اجتذب اهتمام فستنفلد ما أغدقه العلامة دوزي من ثناء على المعجم فتعمق في دراسته ، وأدهشته مقدمته فنقلها كلها إلى الألمانية ودبّج على أساسها بحثاً

هاماً عن قبائل الجزيرة العربية ظهر عام ١٨٦٩ . ثم اتجهت عنايته إلى نشر المعجم فشرع في مقابلة المخطوطات المختلفة وهي مخطوطات مكتبات ليدن وكمبردج ولندن وميلان ، واستخلص من هذه النسخ الأربع صورة كتبها بيده ونشرها في طبعة حجرية في مجلدين كبيرين من القطع المتوسط بلغ مجموع صفحاتها مع المقدمة والفهرس أكثر من تسعمائة صفحة ، صدر المجلد الأول منها عام ١٨٧٦ وتلاه الثاني عام ١٨٧٧ . ولقد بذل فستنفلد قصارى جهده في الضبط والتحري والاستقصاء عن الأصول . وأضاف إلى الكتاب فهرساً شاملا للمواضع التي وردت قصداً في أماكنها وعرضاً في غير أماكنها فشمل سبعاً وخمسين صفحة كما قدّم له بمقدمة في اثنتي عشرة صفحة .

غير أن النسخ التي اعتمد عليها فستنفلد لم تكن أفضل النسخ ، لذا وقع في مطبوعه الكثير من التصحيف والتحريف ، بل الزيادة والنقص . ولعله تعجّل في نشره حتى يستفيد منه أهل البحث لحين العثور على مخطوطات أفضل تسوّغ ظهور نشره مطبعية ، كذلك مما يعيبه أنه أبقى المعجم على ترتيبه الذي وضعه عليه المؤلف ، وهو أمر غير مألوف لدى المشارقة لاختلاف ترتيب الحروف الهجائية في المغرب عنها في المشرق .

وفي خلال الحرب العالمية الثانية اهتم العلامة المصري مصطفى السقا بالمعجم فتتبع مخطوطاته بمصر حتى عثر على ثلاث نسخ ، اثنتين بدار الكتب المصرية والثالثة بمكتبة الأزهر . وقد اتضح له بعد دراستها أنها أقدم زمناً وأحسن ضبطاً وأتم تفصيلا من النسخ التي اعتمد عليها فستنفلد ، فشمّر عن ساعد الجد وقام بتحقيق الكتاب وترتيبه حتى أخرجه في مجلدين في طبعة قشيبة عام ١٩٤٥ ـ ١٩٥١ .

ومن المعلوم أن فستنفلد قد أخرج قبل نشره للمعجمين ـ وذلك في عام ١٨٤٦ ـ طبعة لمصنف آخر لياقوت بعنوان « المشترك وضعاً والمفترق صقعاً» أي انه بمثابة معجم للمواضع التي تشترك في الاسم ، ويتضح من ألفاظ المؤلف في المقدمة أنه استخرجه من المعجم الكبير ليكون أسهل عند المراجعة . ومادته مقتضبة إلى أقصى حد ، كما أسقطت منه جميع تلك الاستطرادات التي تضفي أحياناً على مصادرها أهمية خاصة . ونظراً لأنه تم تأليفه عقب المعجم الكبير فقد أضحى في حيّز الإمكان إضافة تفاصيل صغيرة إليه غير موجودة بالمعجم ، الأمر الذي يجعل من المفيد الرجوع إليه في أمثال تلك الحالات . أما من ناحية الكم فمادته هو أيضاً واسعة جداً إذ يورد فيه ذكر ألف وواحد وتسعين اسماً تعالج الكلام على أربعة آلاف ومائتين وواحدٍ وستين موضعاً جغرافياً .

كذلك نشط فستنفلد قبل إخراجه للمعجم في نشر المصنفين المشهورين لزكريا القزويني (٦٠٠هـ ـ ٦٨٢هـ = ١٢٠٣ ـ ١٢٨٣م) وهما «آثار البلاد» وذلك في عام ١٨٤٨ ، و«عجائب المخلوقات» وذلك في عام ١٨٤٩ . ولقد تمتع كتابا زكريا القزويني

برواج كبير في العالم الاسلامي وكانا أكثر الكتب قرباً إلى قلوب الجماهير ، ذلك أن معرفة جمهـرة القـراء بالآثـار الأدبيـة لم ترتبـط دائمـاً بأسماء كبار العلماء بل كانت في أغلب الأحيان من نصيب تلك المصنفات المحببة إلى نفوسهم والتي تتجاوب مع رغباتهم ، مما يشابه إلى حد كبير الروايات والقصص على أيامنا هذه .

ولعـل السبب في رواج مصنفـات زكـريـا القـزويني هو أنه كان أكبر كوزموغرافي ومبسّـط للعلوم من بين مؤلفي المسلمـين . والكوزموغرافيا هي ذلك الفرع من الجغرافيا الـذي يهتم بالظـواهـر الطبيعية والغرائب فهي بهذا تقرب كثيراً من نمط العجائب . وقد عالـج الكتـابـة فيـه قبل القزويني أحمد طوسي وبعده الدمشقي وابن الوردي ، غير أن القـزويني امتـاز عليهم في أنه استطاع أن يصوغ مادته بالكثير من المهارة بحيث لاتنفّر القارىء العام . وقد كان القزويني في الواقع يتمتع بمقدرة فائقة في تبسيط أكثر الظواهر تعقيداً وذلك بطريقة جذابة واضحة ، كما أن اسلوبه بوجه عام جمع بين البساطة والتنوّع .

وشهـرة القـزويني كمـا ذكـرنا تقوم على هذين المصنفين اللذين قد يخلط الناس بينهمـا في مصنف واحـد ، وإن وجب الاعتـراف بأنهمـا يرتبطان ارتباطاً وثيقاً . غير أن قرائن الأحـوال تشـير إلى أن طبعـة فستنفلد «لعجائب المخلوقات» تستند على مخطوطة معدّلة ليست من عمل القزويني ، بل ترجع الى القرن الثامن عشر ، وقد زاد فستنفلد من تعقيـد المسألة بإسقاطه لقطع منها واستعانته بمسودات أخرى للكتاب لملء الفجوات ، وبهذا يوجد بين أيدينا في الواقع متن يقوم على أساس تحكّمي ولا يعكس صورة مسودة الكتاب الأصلية . من هذا يتضح أن فستنفلد لم يتفهم منهج طبع النصوص ، وقد نجد له العذر في هذا لأن ذلك المنهج لم يجد طريقه الى عالم الاستشراق إلا بعد أعوام عديدة من ذلك عندما دقّقه وهذّبه المستعرب الهولندي الكبير دي خويه . لكل هذا فان الحاجة لاتزال ماسة إلى إخراج طبعة علمية لكتاب القزويني هذا .

أمـا مصنف القـزويني الآخـر والـذي يطلق عليـه تجـاوزاً اسم «جغرافيا» فهو معـروف في روايتـين تحمـل احـداهما عنوان «عجائب البلدان» وترجع الى عام ٦٦١ هـ (١٢٦٣) ، بينمـا تحمـل الأخرى عنوان «آثار البلاد وأخبار العباد» ويرجع تاريخها إلى عام ٦٧٤ هـ (١٢٧٥) وهي تختلف عن الأولى اختـلافـاً كبـيراً وتضم زيـادات هامـة . وتعتمد طبعة فستنفلد على الرواية الثانية .

وعلى الرغم مما يدين به العلم لفستنفلد في نشر آثار القزويني فمما لاشك فيه أن البـاحثـين لايزالون في حاجة إلى نصوص جيدة منها تفوق طبعات فستنفلد التي لم تعد وافيـة بمطـالب البحث العلمي الحديث . وقبل أن نختتم حديثنا عن فستنفلد ينبغي أن

نذكـر أنــه لم يكتف بالنشـر والتحقيق فحسب وإن وجب الاعتـراف بأن هذا ميـدانـه الرئيسي ، بل حاول أيضاً تدوين بحوث تاريخية وجغرافية ، ومن بين هذه الأخيرة بحثه عن «اليمــامــة والبحــرين» (١٨٧٤) . وقبـل ذلـك في عام ١٨٤٢ حاول وضــع موجـز ببليـوغـرافي للأدب الجغـرافي العـربي ، معتمـداً في هذا اعتماداً كلياً على كتاب «كشف الظنـون» لحـاجي خليفـة . فأورد أسماء مائة وستة وعشرين مؤلفاً ، وهو عدد لايمكن اعتبـاره في الآونـة الحاضرة وافياً بالغرض . وقد فقد هذا البحث قيمته العلمية قبل وقت طويـل من كتـابـه الآخـر عن المؤرخين العرب الذي فرغ من تأليفه في أواخر سني حياته العلمية (١٨٨٢) .

* * *

(ب) ميشيل دي خويه (١٨٣٦ ـ ١٩٠٩)

إن كان الألمـاني فردينـانـد فستنفلد هو أول من ا هتم بنشـر طبعـات جيـدة للمصنفـات العـربيـة في ميداني التاريخ والجغرافيا فإن الهولندي ميشيل دي خويه قد بلغ القمة بهذا الفن ، ولا تزال طبعاته تمثل الأوج في مجال نشر النصوص العربية وطبعها .

ولـد يان ميشيـل دي خويـه ثالث ثمـانية أطفال لقس هولندي فقير ، اهتم بتعليم أطفاله وأشرب قلوبهم حب العمل والتعاون . وقد أجاد يان لغته القومية واللغة الفرنسية منـذ نعـومة أظفاره ، وفي صباه شرع في دراسة اللاتينية وقفاها بالانجليزية والألمانية . وكان من المزمع أن يدرس يان الصيدلة لذا بدأ يعمل منذ صباه لدى صيدلي بمدينتهم ، الأمر الذي لم يحل بينه وبين متابعة دراسته ـ التي انضم اليها في عام ١٨٥١ ـ اللغة اليـونـانيـة أيضاً . غير أن هذا الجهد المضني أضر بصحته ، خاصة وأنه كان ضعيف البنيـة بطبيعتـه ، لذا فقـد تحـول الى دراسـة اللاهوت حتى يضمن لنفسه مستقبلا في الخـدمـة الـدينية . والتحق دي خويه بجامعة ليدن في عام ١٨٥٤ وهو العام نفسه الذي مات فيـه أبـوه ، فانتقلت الأسرة بحالها إلى تلك المدينة . ولم يلبث الشاب أن اكتشف في نفسـه عزوفـاً عن الـلاهـوت وأنه ليس لديه ميل لأن يصبح قساً ، فاختار التخصص في اللغات السامية حيث سحرته اللغة العربية دون غيرها .

وبعد عامين في الجامعة اتصل بالمستعرب الهولندي الكبير رينهارت دوزي ليتعمق في دراسـة العـربيـة التي استمـر فيها عامين آخرين . وكان دوزي آنذاك في قمة مجده العلمي ، فقـد حصـل على سمعـة علمية بدراساته عن مسلمي اسبانيا . وعندما تتلمذ عليـه دي خويـه كان يعمل في نشر نصوص عربية ويدّون مصنفه الكبير «تاريخ مسلمي اسبـانيـا» ، لذا فقـد طالـع مع تلامذته النصوص التي خدمت كمصادر لذلك المصنف التاريخي المشهور .

ومن الأحداث ذات الأهمية في حياة دي خويه كانت زيارة المستشرق الألماني الشهير تيودور نولدكه لمدينة ليدن حيث أمضى شتاء ١٨٥٧ ـ ١٨٥٨ في دراسة مجموعة مخطوطات وارنر بتلك المدينة . ولم يكن نولدكه يكبر دي خويه إلا بأشهر معدودة ، ولكنه استطاع منذ ذلك الوقت أن يضع الأسس لسمعة عريضة في ميدان الدراسات السامية . وقد توطدت العلاقات بين الإثنين وظلا يتكاتبان من عام ١٨٥٨ إلى موت دي خويه .

هذا ولقد اقتنع دي خويه منذ البداية بالدراسات العربية ـ ممثلة في اللغة العربية وما لقيته من تطور ونمو ، وفي التاريخ والأدب العربي اللذين لايضارعهما تاريخ وأدب شعب آخر في ثرائهما وتنوّع أنماطهما ، مما جعل الدراسات العربية حجر الزاوية في صرح الدراسات السامية ـ وكان اقتناعه هذا في مصلحة العلم ، فبدلا من أن يوزع مجهوده في دراسة اللغات السامية بدرجة واحدة ركز اهتمامه الأساسي على العربية وآدابها ، وكان لهذا نتائج رائعة في تاريخ الاستعراب الأوروبي .

ويجب ألّا يغيب عن الذهن أن الاستعراب الأوروبي لم يكن قد تقدّم كثيراً آنذاك ، لأن المتون لم تكن قد طبعت في الشرق بأعداد كافية لتصبح في متناول أيدي المتعلمين والدارسين . أضف إلى هذا أن مانشر منها في طبعات علمية على أيدي المستشرقين كان نزراً للغاية ، ولسبب ما لم تكن من المتون الجيدة ذات السمعة الأدبية العريضة . لهذا فان أي مستعرب كان ينوي القيام بعمل جدي اضطر إلى الإقامة حيث توجد مجموعات المخطوطات الكبيرة . كل هذا يوضح لماذا كان عدد المستعربين بأوروبا ضئيلا في ذلك العهد .

ومن حسن حظ دي خويه أن استاذه في العربية وهو يينبول قد سهل له مهمة الاطلاع على مجموعة مخطوطات وارنر الغنية التي حوت المراجع الضرورية لاستمراره في البحث ، ذلك أن يينبول ـ الذي كان يتولى هو والمستشرق دي يونغ مهمة ادارة المخطوطات الشرقية ـ استطاع أن يحصل لدى خويه على وظيفة مساعد هنالك . ويجب الاعتراف لدى خويه بالشجاعة وقوة العزم أن ظل يتابع دراساته العربية في ظروف مالية عسيرة ومستقبل لايبشر بالكثير .

ومن الغريب أنه عرضت له فرص عديدة ليشغل وظائف لابأس بها كان من شأنها أن تسوق إلى تحسين وضعه المالي ، غير أنه لم يعبأ لها وظل سائراً في الطريق الذي انتهجه لنفسه . وكانت خسارة كبرى بالنسبة للدراسات العربية لو تحول عن ذلك الطريق . إزاء هذا لم يبق له إلا أن ينتظر خلو أحد كراسي الاستشراق بجامعة من جامعات هولندا ، فلما سنحت الفرصة عام ١٨٦٦ ليشغل وضعاً مثل هذا بجامعة اوترخت اجتمع بعض اهالي ليدن واقنعوا المسؤولين بتعيينه استاذاً مساعداً بجامعتها

بمرتب معقول حتى لايفقدوا مستعربيهم النابه . وعلى الرغم من أن المرتب لم يكن كبيراً ، إلا أنــه مكّنـه منذ تلك اللحظة أن ينصرف نهائياً إلى ميدان الدراسات العربية بحيث لم يفكـر في هجـرهـا بالتـالي . وفي عام ١٨٦٩ عنـدما تم تعيينه استاذاً بالجامعة كتب الى نولدكه يقول إنه بلغ أقصى مراده .

هذا القلق فيمـا يتعلق بمستقبله والـذي لازمـه لأعوام عديدة من حياته لم يمنعه البتة من مداومة نشاطه العلمي بجد لم يعرف الكلل إلى آخر أيام حياته . ولم يكن النحو واللغـة همـا اللذان اجتـذبـاه بل الأدب والتـاريخ والجغرافيا . ولمّا كان الاهتمام آنذاك منصباً في معظم الوقت في البحث عن المصادر الموجودة بمجموعات المخطوطات فقد كان من الطبيعي أن يتـركـز النشـاط في تحقيق النصـوص وإعـدادهـا للطبـع ، حتى يجد البـاحثـون المـادة الـلازمة لدراساتهم . وقد عمل دوزي من قبل في نشر عدد من المتون المـزوّدة بالتعليقـات والحـواشي ، ولكنه فضلّ أن يقوم آخرون بهذا العمل الذي لم يكن بالنسبة له سوى أداة لتسهيل الدراسة والبحث .

وعـلى النقيض من ذلـك كان دي خويه الذي وجهته سجيته الى تحقيق النصوص ونشـرهـا ، ووجـد تذوقاً عميقاً لهذا الضرب من العمل فجودّه وكانت أعماله التالية أكثر دقـة واكتمـالا من أعمـاله الأولى . وقد ظل يكرس وقته ونشاطه في هذا المضمار حتى بلغ درجـة رفيعـة جعلتـه أكبـر محقق للنصـوص في زمـانـه بل ولايزال يعدّ إلى هذه اللحظة الاستاذ الأول لهذا الفن والقدوة التي يقتدي بها محققو النصوص في أيامنا هذه . وليس أفضـل في هذا الصـدد من أن نسـوق الفـاظ المستعـرب البريطاني شارلس ليال: «وقد أصبح وسيظل في هذا الميدان استاذ جميع المستشرقين في زمانه . ولذلك سببان ، الأول والأهم هو إيمـانـه بضرورة اثبات وتوفير خير النسخ الممكنة للمصادر الأصلية واتخاذها أسـاسـاً لكـل دراسة دقيقة . ذلك أن سجل الكشف عن التاريخ والأدب الشرقي يحفل بالأخطاء غير المصححة والاستنتاجات الزائفة والتعميمات العاجلة التي لم تنضج . وفي هذا الصـدد ينبغي ألا نغـالي في لوم من ارتكبـوا هذه الأخطـاء ، لأنـه لم يتـوفر لهم من النصوص سوى القليل المعيب . على أن دي خويه قد أحس بأن التخطيط لأي صرح في هذا السبيل وإقامته يجب أن يسبقه توفير مادة أفضل مما كان ميسوراً ، ومن ثم كرس لذلك نشاطه في أدوار حياته كلها .

وأول متن عمـل دي خويـه على نشـره كان قد اختـاره له استاذاه يينبول ودوزي اللذان نصحاه بأن يجعل موضوع أطروحته متن الجغرافي الشهير ابن حوقل غير أن ذلك الأثر الهام الذي كان يحتاج نشره في تلك الآونة إلى جهد طويل الأمد لم يكن من شأنه أن يصلح موضـوعـاً لأطروحة جامعية ، ولهذا السبب فقد اختار دي خويه جغرافياً آخر هو

اليعقـوبي الـذي يمثل واحداً من المصادر الأساسية لابن حوقل . وحتى في هذا الصدد اقتصر دي خويه في نشره «لكتاب البلدان» لليعقوبي على القسم الذي يعالج الكلام عن المغرب ، فقام بتحضير متن ذلك القسم وترجمته والتعليق عليه كما قدم له بمقدمة ، كل ذلـك باللغـة الـلاتينيـة . وفي مقدمته حدّد مكانة اليعقوبي بين الجغرافيين العرب بقدر ماسمحت حال البحث العلمي آنذاك .

بهـذا بدأ اهتمـام دي خويـه بفـرع معـيّن من الأدب العربي هو أدب الجغرافيا خاصـة بجغـرافيي القـرنين الثالث والرابع للهجرة الذين قدّموا لنا أفضل وصف للعالم الاسـلامي مستقـين مادتهم من رحـلاتهم وزيـاراتهم لأقطاره المختلفة ومما سمعوه من غيرهم . وقـد عالجـوا في كتبهم الكـلام على جميع المسائل المتعلقة بالسكان والمواصلات والحياة العامة في صورها السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

وفي خلال تحضـيره لأطـروحته لم يتوقف دي خويه عن تحضير طبعات لمصنفات أخـرى ، ولكن قبـل ظهـورهـا قام برحلة إلى انجلتـرا كانت جمـة الفـائدة بالنسبة له . فأمضى ثلاثـة أشهـر بأكسفورد وثلاثة أسابيع بلندن (يونيو - سبتمبر ١٨٦٢) ليقارن بين المخطـوطـات وينسخ بعضها أو أقساماً منها . وكانت في معظمها تمثل آثاراً تاريخية وجغـرافية ، ولكنه نسخ أيضاً بأكسفورد المعجم المعروف «أساس البلاغة» للزمخشري بهدف نشره مع دوزي ، وإن كان هذا لم يتحقق بالتالي لأن ذلك المعجم طبع بالمشرق .

وبعد عودته من انجلترا اتجه بحماس أكثر في تحضير متون مختلفة بغية نشرها في المستقبـل ، وكـان في معظم الأحوال يشتغل في تحضير أكثر من متن مركزاً اهتمامه في المتن الذي توجد لديه المصادر لتحقيقه ، فاذا ماقابل صعوبة من العسير اجتيازها تركه لبرهة من الزمن منتقلا إلى متن آخر .

وكـان أول أثـر جغـرافي يحققـه دي خويـه بعـد فراغه من اطروحته هو قسم من مصنف الادريسي ، وكان دوزي يفكر في اقناع بعض المستشرقين للمشاركة في إخراج طبعـة لذلـك الأثـر الكبـير تحت إشرافـه ، ذلك أنه لم ير النور منه إلى تلك اللحظة سوى القسم من صقلية الذي نشره المستشرق الايطالي اماري . ولم يكن الكتاب معروفاً إلّا في ترجمـة فرنسيـة لجـوبـير لم تكن تبعث على الـرضـا . وقـد كلف دي خويه أثناء زيارته لانجلترا بجمع المادة الموجودة بمكتباتها في سبيل تحضير هذه الطبعة .

غير أن معاوني دوزي انسحبوا من المشروع بحيث اقتصر العمل على دوزي ودي خويـه اللذين نشـرا القسم المـوكـل إليهمـا مصحـوباً بترجمة فرنسية وتعليقات وشرح للألفـاظ العـويصـة وهـو القسم الذي خرج تحت عنوان «صفة المغرب وأرض السودان ومصـر والأنـدلس» مأخـوذة من كتـاب «نـزهـة المشتـاق في اختـراق الآفاق» للشريف

الإدريسي (١٨٦٦) . ولم يقدر لمصنف الإدريسي أن يرى النور بأجمعه إلا بعد أكثر من قرن من ذلك حين تحقق الحلم الذي داعب مخيلة دوزي ومعاونه دي خويه .

بعد هذا اضطلع دي خويه على مدى خمسة وعشرين عاماً (١٨٧٠ ـ ١٨٩٤) بنشر الأجزاء الثمانية لما يسمى «بمكتبة الجغرافيين العرب» ، وكان يفكر في اضافة جزء تاسع يضم الأثر الجغرافي لابن سعيد ولكنه لم يوفّق في هذا . وكما هو معلوم فان «مكتبة الجغرافيين العرب» تضم آثار أشهر الجغرافيين الذين صنفوا بالعربية في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، اللذين ـ كما ذكرنا ـ يعدان بحق ألمع فترة في تاريخ الجغرافيا عند العرب . ولقد بلغ دي خويه حد الكمال في تطبيقه لمنهج تحقيق النصوص في هذه الطبعات ، وقدّم لكل جزء ـ كما هي عادته ـ بمقدمة يحدّد فيها مكانة كل مصنف .

وتتكون هذه المجموعة من المصنفات الآتية :

١ ـ **الجزء الأول** : المسالك والممالك للأصطخري ـ ١٨٧٠ .
٢ ـ **الجزء الثاني** : المسالك والممالك (أو صورة الأرض) لابن حوقل ـ ١٨٧٨ .
٣ ـ **الجزء الثالث**: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي ـ ١٨٧٧ .
٤ ـ **الجزء الرابع** : الفهارس ، تفسير المصطلحات ، الإضافات والتصليحات للأجزاء الثلاثة الأولى ـ ١٨٧٩ .
٥ ـ **الجزء الخامس** : كتاب البلدان لابن الفقيه الهمداني ـ ١٨٨٥ .
٦ ـ **الجزء السادس** : المسالك والممالك لابن خرداذبه ، وكتاب الخراج لقدامه ـ ١٨٨٩ .
٧ ـ **الجزء السابع** : الأعلاق النفيسة لابن رسته ، وكتاب البلدان لليعقوبي ـ ١٨٩٢ .
الجزء الثامن : التنبيه والاشراف للمسعودي ـ ١٨٩٤ .

هذه هي أجزاء هذه المجموعة الثمينة التي طوّق بها دي خويه عنق الاستشراق ، ولنستدرك أنه تم بالتالي كشف مخطوطات أجود وأقدم دفعت إلى إعادة طبع بعض أجزائها . مثال ذلك أن دي خويه نفسه قد أخرج طبعة ثانية أفضل لمصنف المقدسي عام ١٩٠٦ . كما أن المستشرق الهولندي كرامرس أخرج طبعة ثانية أكمل لمصنف ابن حوقل عام ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩ .

وبخلاف هذا أخرج لنا دي خويه في عام ١٩٠٧ طبعة جديدة لرحلة ابن جبير الأندلسي التي كان نشرها من قبل المستعرب البريطاني وليم رايت . ولايفوتنا في هذا المقام أن نذكر بأن دي خويه قد دبجّ عدداً من المقالات حول مسائل تمس الجغرافيا في الاسلام ، مثل بحثه عن يأجوج ومأجوج والسد ، وأهل الكهف وأسفار السندباد ، والمجرى القديم لنهر جيحون .

وإذ نحن بسبيل الحديث عن دي خويه بوصفه ناشراً للنصوص الجغرافية يجب ألا ننسى ما أسداه من خدمات في نشر المصنفات التاريخية والتي تعدّ في الوقت نفسه ذات أهمية كبيرة بالنسبة للجغرافيا أيضاً . ففي الفترة من (١٨٦٢ ـ ١٨٦٦) قدّم لنا دي خويه طبعة علمية جيدة لكتاب «فتوح البلدان» للبلاذري الذي يعدّ من المصادر الأساسية في تاريخ القرون الأولى للاسلام ، وهو يعترف في مقدمته للكتاب أن عدم تمكنه في النحو العربي لم يكن من مصلحته ، وقد دفعه هذا من جديد إلى التعمق في النحو مما كان له نتائج طيبة بالنسبة لأعماله التالية في ضبط النصوص وتحقيقها . ومما يشهد له بالتعمق إشرافه على تحضير طبعة جديدة لأفضل أجرومية للغة العربية بأوروبا آنذاك وهي المصنف المشهور لصديقه وليم رايت الذي مات عام (١٨٨٩) .

ولم يوجد كتاب عربي آنذاك كان العلماء من العرب والمستعربين يودّون رؤيته في طبعة علمية مثل تاريخ الطبري الذي وصل به مؤلفه الى عام (٣٠٢) هـ ، (٩١٥ م) . وكان المستشرق الألماني كوسجارتن قد نشر ثلاث قطع منه ، غير أن دي خويه كاتب نولدكه منذ عام (١٨٥٨) بصدد تحضير طبعة كاملة تحت إشراف دوزي تعتمد على المخطوطات المعروفة آنذاك ، ولكن الفكرة لم تذهب بعيداً . وفي عام (١٨٦٢) اكتشف دي خويه باكسفورد جزئين من الطبري لم يكن لأحد علم بهما ، وأفاد بهذا الدوائر العلمية . لذا فقد ظلت الفكرة مستيقظة وحفزت عدداً من العلماء على مداومة البحث عن مخطوطات الكتاب بمختلف مكتبات الشرق والغرب ، وكان ماتم العثور عليه منها قد أثار الأمل منذ عام (١٨٧١) في امكانية جمع مسودة كاملة للكتاب. وابتداء من عام (١٨٧٢) بُذل مجهود جديد في إجراء الاتصالات بالمكتبات في الشرق والغرب التي تحوي فقرات من تاريخ الطبري لنسخها ومقارنتها ، كما تم حصر العلماء والمتخصصين الذين سيوكل إليهم أمر النشر . وكان قطب الرحى في هذا هو دي خويه ، وبمهارته في التنظيم وصبره تمكن من أن يخرج الفكرة من عالم القول إلى عالم الفعل ودفع بالقسم الأول من تاريخ الطبري إلى المطبعة عام (١٨٧٩) ونجح بالوصول بذلك السفر الضخم إلى بر السلامة في عام (١٩٠١) ، مجتازاً جميع العوائق التي اعترضت طريقه . وهو يفصّل قصة هذا في المقدمة الطويلة لهذه الطبعة مبيناً دور كل واحد من العلماء ومسدياً الشكر لجميع من ساهموا في إخراجها .

غير أنه من المتفق عليه أن المهمة ماكانت لتنجح لولا دي خويه ، الذي فوق ذلك قد اضطلع شخصياً بتحضير القسم الأكبر من المتن كما راجع وحسّن بطرق عديدة مجهود العلماء الآخرين، وأخذ على عاتقه مهمة تدوين المقدمة ومعجم الألفاظ الصعبة وإلى حد كبير الفهارس أيضاً ، كذلك نشر دي خويه بمفرده وبعنايته المعتادة تكملة تاريخ الطبري لعريب القرطبي . وقد قال المستشرق الهولندي فنسنك في هذا الصدد : « لايستطيع شخص أن ينكر أن هذ العمل إنما يكلّل هامة الدراسات العربية في القرن

التاسع عشر » ، ليس ذلك فحسب بل إن الكثيرين يقرّون بأنه أكبر عمل في مجال النشر اضطلع به المستشرقون على الاطلاق .

وإذ نختتم القول عن هذا المستعرب الكبير ومجهوده الضخم في نشر النصوص العربية علينا أن نشير إلى ماتركه من أثر على معاصريه الذين امتدحوا أخلاقه الطيبة وشمائله الحلوة وإنكاره للذات . وقد قال عنه المستشرق الهولندي سنوك هرخرونيه «إنه لم يتألق ولم يسترع الانتباه ولكن محياه كان يشرق بنور لطيف ناصع وحرارة نبيلة حببت إلينا الالتفاف حوله». كذلك حفظ لنا ذكراه أديب مصري هو أمين فكري الذي دوّن كتاباً عن زيارته لأوروبا بعنوان «إرشاد الألبا إلى محاسن أوروبا» (القاهرة ١٣٠٨ هـ = ١٨٩٢ م) ، حكى فيه كيف لقي دي خويه أمينا وأباه ورجلين من الأزهر في ليدن «لقاء الأصدقاء القدماء» .

* * *

(جـ) إغناطيوس كراتشكوفسكي (١٨٨٣ - ١٩٥١)

إغناطيوس يوليانوفتش كراتشكوفسكي أكبر مستعرب أنجبته روسيا ، وأحد كبار المستعربين في تاريخ الاستشراق الأوروبي . وقد عرف عنه حبه للعرب وتقديره للحضارة العربية ومنجزاتها ، زار الأقطار العربية في بداية هذا القرن وعقد صلات وثيقة مع الأدباء والمفكرين العرب . وسِعَتْ معرفته جميع نواحي الحضارة الاسلامية ، وقلّ أن وجد جانب منها لم يجر فيه قلمه بالبحث وقام بدور كبير في تعريف مواطنيه بالأدب العربي القديم والحديث معاً ، سواء بالترجمة أو البحث . وأولئك العرب الذين سمعوا باسمه من قبل وبآثاره العلمية كانوا إلى عهد قريب يجهلون اهتمامه بالجغرافيا العربية التي ترك فيها سفراً جليلا يعد العمدة في دراسة تاريخ الأدب الجغرافي العربي .

ولد كراتشكوفسكي بمدينة ولنا في الرابع من مارس عام ١٨٨٣ ، وفي سن الثانية انتقل مع أسرته إلى تاشكند عاصمة إقليم تركستان حيث عيّن والده مفتشاً عاماً للمدارس بذلك الاقليم . وكانت اولى اللغات التي تحدث بها هي الأوزبكية لأن حاضنته كانت من أهل تلك البلاد . وقد عاش ثلاثة أعوام هناك فكانت أولى الانطباعات التي رسخت في ذهنه عن البيئة الشرقية ، وقد ولّد هذا في قلبه الانجذاب نحو الشرق والرغبة في التعرف على حضارته التي اختلفت اختلافاً كلياً عما عهده بالتالي في بيئته الروسية . ولما عادت الاسرة إلى ولنا التحق الصبي بمدرستها ودرس فيها من عام ١٨٩٣ الى عام ١٩٠١ حيث ظهر منه ميل واضح نحو اللغات الكلاسيكية خاصة ملحمتي هومير والدراما اليونانية . وفي سن السادسة عشرة اكتشف بمحض الصدفة بمكتبة المدرسة نسخة من

كتاب المستشرق الفرنسي المشهور دي ساسي في دراسة العربية فأخذ يتصفحه وبدأ في دراسة العربية بمفرده من ذلك الكتاب . فلما أتم دراسته الثانوية اختار الدراسات الشرقية موضوعاً لدراسته الجامعية .

وفي الفترة من ١٩٠١ الى ١٩٠٥ كان كراتشكوفسكي طالباً بجامعة بطرسبرغ حيث تفرغ لدراسة اللغات العربية والفارسية والتركية والتتارية والعبرية والحبشية . وكان أساتذته من ألمع الشخصيات في حلبة الاستشراق الروسي مثل روزن وككوفتسف وبارتولد . وقد كان لهذا الأخير وهو المؤرخ الشهير أثر كبير عليه مما جعله يختار دراسته النهائية «خلافة المهدي العباسي وفقاً للمصادر العربية» .

وقد استمر لعامين بعد ذلك بالجامعة ليتخصص في العربية وآدابها تحت اشراف المستعرب الروسي الكبير البارون فكتور روزن الذي ارتبط به رباطاً عاطفياً وثيقاً لحين وفاته . وفي عام ١٩٠٧ اجتاز كراتشكوفسكي بنجاح امتحان التخصص في العربية وآدابها ، فتقرر إرساله لمدة عامين إلى الشرق العربي . وفي صيف عام ١٩٠٨ وصل كراتشكوفسكي إلى بيروت وهناك شرع يدرس اللغة العربية الحديثة خاصة لغة الصحف ، كما تعمق في دراسة الدارجة . وببيروت استمع الى محاضرات بكلية القديس جوزيف ، كما تعرف بالأب لويس شيخو اليسوعي محرر «المشرق» وأيضاً بالأديب الكبير أمين الريحاني وترجم بعض قصائده وقصصه بالتالي إلى اللغة الروسية .

وفي بداية عام ١٩٠٩ زار مصر لمدة شهر فتعرف على آثارها ومتاحفها كذلك زارها مرة اخرى في أواخر ذلك العام نفسه وفي هذه المرة اطّلَع على المخطوطات بدار الكتب وبمكتبة الأزهر ، كما تعرف بأحمد زكي باشا وجرجي زيدان صاحب «الهلال» والمستشرق الايطالي نالينو الذي كان يحاضر آنذاك بالجامعة المصرية . وارتبط بعرى الصداقة مع أحمد باشا تيمور وظلّ يكاتبه إلى وفاة الأخير . كذلك زار كراتشكوفسكي فلسطين، ومن مدن سوريا زار دمشق وحلب وحمص وحماة كما زار طرابلس بلبنان ،، وبدمشق زار إدارة تحرير «القبس» وارتبط بعرى الصداقة مع محمد كرد علي .

هذا ولقد أفادته إقامته هذه بالشرق العربي فائدة كبيرة ، فتفهم الحضارة العربية أكثر من ذي قبل ، كما تعرف على الأدب العربي الحديث وهو في بداية انتعاشته الجديدة ، كذلك اطلع على مجموعات المخطوطات الكبرى هنالك .

وعند عودته الى روسيا في صيف ١٩١٠ تم تعيينه محاضراً بالجامعة وحافظاً للمجموعة الشرقية بمكتبتها . وفي عام ١٩١٤ زار جامعات ليبزج وهاله بألمانيا وجامعة ليدن بهولندا لفحص مخطوطاتها الشرقية . وعند عودته نشر اطروحته عن الشاعر أبي الفرج الوأواء الدمشقي . وفي عام ١٩١٧ أصبح استاذاً للغة العربية بكلية الآداب

الشـرقيـة بجـامعـة لنينجـراد ، ولم يَجِـلَّ عام ١٩٢١ حتى كان المستعرب الأول بتلك المـدينـة ، وظـل يحقق ويبحث وينشـر ابحاثه العديدة إلى اندلاع نيران الحرب العالمية الثـانيـة . وكـان يعمـل بمعهـد الدراسات الشرقية وبالمتحف الآسيوي وينظم البرامج الـدراسيـة ويُعـدّ البـاحثـين الشبـان في مجال الدراسات العربية . وفي عام ١٩٢١ تم انتخـابـه عضـواً بأكاديمية العلوم السوفيتية بقسم التاريخ واللغات، كذلك تمَّ انتخابه عضـواً بالمجمـع العلمي العـربي بدمشق وبمجمـع اللغـة العـربيـة بالقـاهـرة . وكان كراتشكوفسكي عضواً بالجمعيات الاستشراقية الفرنسية والبريطانية والألمانية .

وخـلال حصـار الألمـان لمدينـة لنينجـراد أثنـاء الحـرب العـالميـة الثـانيـة كان كراتشكـوفسكي قدوة للمـواطنـين وظـل يعمـل بنشـاط للحفاظ على مجموعات الجامعة وأكـاديمية العلوم والمعاهد العلمية، على الرغم من قصف المدينة المستمرواشتداد البرد والجـوع . وفي عام ١٩٤٢ تم إجـلاؤه إلى منطقـة موسكـو، وعاد بعد أن وضعت الحرب أوزارهـا الى مدينتـه لنينجـراد حيث غمـرته فرحة شديدة عندما وجد مكتبته وأوراقه في حالة جيدة لم يمسها ضرر ، وقد ظل كراتشكوفسكي مداوماً لنشاطه العلمي حتى وافاه الأجل فجأة في ٢٤ يناير ١٩٥١ ، ففقد الاتحاد السوفيتي واحداً من كبار علمائه ، كما فقـد عالم الاستعـراب شيخـاً من شيوخه الكبار . وكان كراتشكوفسكي شخصاً واسع الاطلاع غزير المعرفة قيل إنه كان يعرف مايقرب من خمس وعشرين لغة ولهجة مختلفة .

وبطبيعـة الحـال فليس هنـا مجـال التحدث عن آثاره العديدة التي قارب عددها الخمسمـائـة ، من كتـاب ورسـالـة ومقالة ونقد ، ويمكن إعطاء فكرة موجزة عن ذلك في النقاط الآتية :

١ ـ في مجال الحضارة العربية عامة ـ ترجمة القرآن الى الروسية (ظهرت بعد وفاته) ، الحضارة العربية بالأندلس ، دراسات عن الشعر الأندلسي الخ .

٢ ـ في مجـال الأدب العـربي عامـة ـ الـوأواء الدمشقي ، رسالة الملائكة لأبي العلاء المعـري، شعـر أبي العـلاء، الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري، ترجمة كتاب الاعتبـار لأسـامـة بن منقـذ الى الروسية ، كشف مخطوطة كتاب المنازل والديار لأسامة بن منقذ .. الخ .

٣ ـ في مجـال الأدب العـربي الحـديث ـ القصـة التاريخية في الأدب العربي المعاصر نشأة الأدب العربي الحديث وتطوره ، ترجمة المرأة الحديثة لقاسم أمين ، ترجمة طه حسين ، ترجمة ميخائيل نعيمة ، ترجمة أمين الريحاني ، أدباء المهجر ، حياة سليمان البستاني .. الخ .

٤ ـ في مجال أدب النصارى العرب ـ الخمر في شعر الأخطل ، تاريخ اغابيوس المنبجي ، ترجمة الكتاب المقدس أيام الخليفة المأمون .. الخ .

٥ ـ المسلمون بروسيا ـ الأدب العربي بالقوقاز الشمالية الخ .

٦ ـ تاريخ الاستعراب بروسيا ـ ككوفتسف ، بارتولد ، تاريخ الاستعراب بروسيا والاتحاد السوفيتي ، مع المخطوطات العربية الخ .

أما بصدد الحديث عن مصنفه الكبير «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» ، فنبدأ القول إن هذا المصنف ظهر في عام (١٩٥٧) أي بعد مرور أكثر من ستة أعوام على وفاة مؤلفه . ثم ظهرت ترجمته العربية في قسمين في عامي (١٩٦٣ و١٩٦٥) فعرّفت ا لدوائر العلمية خارج الاتحاد السوفيتي بهذا السفر الهام . وواقع الأمر أن قليلا من الناس كان على علم باهتمام المستعرب الروسي الكبير بدراسة الجغرافيا عند العرب . وقد فعل ناقل الكتاب إلى العربية خيراً عندما نبّه جمهرة القراء الى هذا ، وذلك بقوله في مقدمة ترجمته للكتاب «شغل الاهتمام بالجغرافيا العربية مكانة مرموقة في النشاط العلمي لكراتشكوفسكي ، خاصة في العشرين عاماً الأخيرة من حياته . وقد اهتم كراتشكوفسكي بالجغرافيا عامة منذ سنى حياته العلمية الأولى فانتخب عضواً في الجمعية الجغرافية الروسية منذ عام (١٩٠٩) ، وأصبح نائباً لرئيسها في عام (١٩٣٩) واستمر يشغل هذا المنصب الى عام (١٩٤٥) . هذا الاهتمام بالجغرافيا إلى جانب معرفته العميقة بالأدب العربي وبالحضارة الاسلامية جعلت منه أنسب شخص للقيام بذلك العمل الجبار ، وهو كتابه تاريخ علم الجغرافيا في الاسلام .

بدأ كراتشكوفسكي اهتمامه بدراسة الأدب الجغرافي العربي منذ سنى عمله الأولى بالجامعة ، فنبصره يحاضر طلبته منذ ذلك الحين في «نظرة عامة الى الأدب الجغرافي العربي مع مطالعة نصوص مختارة منه» و «أدب التاريخ والجغرافيا عند العرب» . وبخلاف هذا ظهر له عدد من الأبحاث والمقالات التي تمس فترات مختلفة في تطور الجغرافيا في الاسلام ، نذكر من بينها «بداية الجغرافيا الرياضية عند العرب» و «الجغرافيون العرب للمدرسة اليونانية» و «رحلة مكاريوس الانطاكي الى روسيا» الخ . وهكذا بالتدريج عن تلك المحاضرات ا نبعث وترعرع كتابه على مدى نيف وأربعين عاماً ، كان يتعهده خلالها بالزيادة ويتناوله بيد التعديل معتمداً في ذلك على مايجد من مواد واكتشافات طالما قام هو نفسه بدور فعّال في إماطة اللثام عنها ، مثل اكتشافه ثلاث أراجيز بحرية لأحمد بن ماجد .

وقد استغرق تدوين الكتاب الفترة بين عامي (١٩٣٨ و١٩٤٥)، مع بعض التوقف أثناء الحرب . ويبدو جلياً من مقدمة المؤلف لكتابه وهي التي حررها عقب تدوينه للفصل

الثالث والعشرين الذي يؤرخ للأدب الجغرافي العربي في القرن السابع عشر الميلادي ، أنـه كان يودّ متـابعة تاريخه للأدب الجغرافي العربي إلى أيامنا هذه . إلا أنه لم يظهر في الـواقـع بعد المقدمة سوى فصل واحد هو الفصل الرابع والعشرون الذي يعالج الكلام على القـرن الثـامن عشـر في حين كانت فكـرة المؤلف الأساسية هي أن يضيف إلى ذلك فصلين أو ثلاثـة يسـوق فيهـا الكلام على العصر الحديث ، ولكن الأقدار لم تفسح له في الأجـل . وعنـد وفـاته ترك مصنفه في نسختين إحداهما بخط يده والأخرى صورة طبق الأصل منها منقولة بالآلة الكاتبة . وقد تناول المؤلف النسخة الثانية أي المطبوعة بالآلة الكاتبة بيد التصحيح وأجرى قلمه في حالات معينة باضافات وتعديلات تتعلق في الغالب بالمـراجـع . وسـوى هذا تم العثور أيضاً على مجموعة البطاقات المختصة بالكتاب وهي تحتوي على ثبت المراجع التي استعان بها في بحثه . كل هذا مكّن العلماء السوفييت من زملاء المستعرب الكبير وتلامذته من إخراج الكتاب في طبعة قشيبة ، مكوناً الجزء الرابع من «منتخبـات آثـار الأكـاديمي أ . ي. كراتشكـوفسكي» التي ظهرت في ستة أجزاء في الفترة بين عامي (١٩٥٥ و ١٩٦٠) .

ومن قبل حظي الأدب الجغرافي العربي بين المستشرقين الأوربيين بدراسات عامة وأبحـاث خاصـة ليست بالقليلة ، ابتـداء من المصنف المعـروف للمستشـرق الفرنسي رينـو . وفي خلال النصف الأول من القـرن العشـرين نما المجهود بشكل ملحوظ بفضل الأبحـاث المتـازة لناللينو وبارتولد ومينورسكي وكرامرس ورسكا وفيران وغيرهم . غير أن وضـع مؤلف تركيبي عام يجمـع شتـات المـادة بصـورة علميـة متـرابطـة لم يتهيأ إلا لكراتشكوفسكي الذي سد بهذا النقص في ذلك الميدان وخلد اسمه بذلك المصنف الكبير. ويجب ألا يدهشنا هذا في شيء فان المستشرقين الروس عهد فيهم الاهتمام بالجغرافيا ، أضف إلى هذا أن علم الجغـرافيـا الحـديث قد لقى انتعـاشاً كبيراً في روسيا القيصرية خاصة في القرن التاسع عشر وترك لنا اسماء لامعة في هذا الميدان .

ويؤكـد كراتشكـوفسكي أكثر من مرة خلال مصنفه هذا وفي مقدمته له أن المنهج الـذي اتبعـه هو المنهـج الفيلولـوجي وأنه ليس من غرضه كتابة تاريخ علم الجغرافيا أو تاريخ الاستكشافات الجغرافية عند العرب . وعلى الرغم من ذلك فقد تطرّق المؤلف مراراً إلى الكلام عن تاريخ الجغرافيا العلمية والاستكشافات الجغرافية العربية فقدّم لنا لوحة رائعـة لهـذا الفـرع من العلوم عنـد العـرب وبيّن دورهم الكبير في تطوير علم الجغرافيا العـام . ويبـدو هذا واضحـاً عنـد كلامـه على شخصيـات مثـل الخوارزمي وألوغ بيك (الفصل الثالث) والبيروني (الفصل التاسع) وأحمد بن ماجد (الفصل العشرين) وغيرهم .

ويقدم لنا المؤلف عرضاً منظماً للأدب الجغرافي ابتداء من التصورات الجغرافية الاولى التي نلتقي بها في أقدم آثار الشعر الجاهلي ، ثم يتتبع ميلاد الجغرافيا الرياضية عند العرب موضحاً علاقتها بالعلم اليوناني والهندي . يلي هذا فحص مفصّل لميلاد بقية فروع الجغرافيا الأخرى مثل الجغرافيا الوصفية والرحلات والجغرافيا الملاحية والجغرافيا العامة والجغرافيا الاقليمية الخ . مع ذكر مراكزها ومدارسها واتجاهاتها وأنماطها المختلفة .

وهو في خلال ذلك يترجم لمعظم الشخصيات الكبيرة وأصحاب الأصالة في هذا الميدان ويوضح الروابط والمؤثرات التي تركت طابعها عليهم . ونتيجة لتحليله الدقيق لعدد هائل من المصنفات يربو على الستين فقد استطاع كراتشكوفسكي أن يحدد درجة الثقة التي تتمتع بها مادتهم ومدى أهمية تلك المادة كمصدر لدراسة الجغرافيا التاريخية للأقطار التي تتحدث عنها . ويحتوي الكتاب الى جانب هذا على ثبت بالمراجع يكاد يستغرق جميع المادة المتعلقة بالموضوع ابتداء من العصور الوسيطة إلى أيامنا هذه ، مع تقدير نقدي للمتون التي نشرت والأبحاث العلمية التي عملت حولها . وينطبق هذا القول أيضاً على الفصلين التاسع عشر والحادي والعشرين المفردين للأدب الجغرافي الفارسي والتركي الذي يعالجه المؤلف بالقدر الذي يتلاءم مع ارتباطه بالأدب العربي .

وهكذا ، فان هذا المصنف الكبير الذي وضعه كراتشكوفسكي قرب نهاية نشاطه العلمي ليقف فريداً في ميدان الاستعراب العلمي لما يتصف به من سعة المادة سواء فيما يتعلق بالمصادر الأولى أو الأبحاث التي عملت حولها . وقد كان ظهوره حافزاً لمداومة الجهد في دراسة نقاط مختلفة تمس منجزات العرب في ميدان الجغرافيا . وكما قال الدكتور طه حسين في حديث له إنه من النادر الالتقاء بمصنف ضخم مثل مصنف كراتشكوفسكي يعالج فرعاً من فروع الأدب العربي بمثل ذلك التفصيل والإلمام بأطراف الموضوع ، هذا إلى جانب المهارة في العرض وطول النَفَس في كتاب يبلغ الألف صفحة .

وعميد الأدب العربي محق فيما قاله . وقليل من العرب المحدثين يعلم أن الدكتور طه حسين كان يفكر في جعل الأدب الجغرافي موضوعاً لأطروحته بالسربون ، ولكن حال دون ذلك عوائق شخصية فآثر أن يكتب عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية . كذلك فإن إعجابه بكراتشكوفسكي يرجع الى عهد سابق وذلك لافتتانهما الاثنين بشخصية أبي العلاء المعري ، وأيضاً لأن أبا الاستعراب الروسي الحديث نقل كتاب «الأيام» الى الروسية .

وكان لنقل كتاب كراتشكوفسكي الى العربية في أوائل الستينات صدى كبير بين الدوائر العلمية وأثر واضح في تطوير الفكر الجغرافي بالأقطار العربية في العشرين عاماً

الأخيرة وتوجيهه الى الاهتمام بتراث الأجداد في ذلك الميدان . ومن المعلوم أن تدريس الجغرافيا في العالم العربي الحديث في الفترة بين الحربين العالميتين أدخله أساتذة الجامعة المصرية ممن تتلمذوا على الغرب ، مثل الأساتذة مصطفى عامر ومحمد عوض محمد وسليمان حزيّن وعباس عمار وغيرهم. وعلى الرغم من اعترافنا لهم بما أسدوه من خدمات في سبيل تعريب المصطلحات الجغرافية وإدخال منهج البحث الجغرافي الحديث إلى العالم العربي ، إلا أنهم لم يهتموا كثيراً (باستثناء سليمان حزيّن) بالتعرف على الأدب الجغرافي العربي وتعريف تلامذتهم به . غير أننا نبصر في الأعوام الأخيرة اهتماماً واضحاً بينهم بالأدب الجغرافي العربي ونشر تراثه . ولعل الفضل يرجع في هذا إلى كشفهم لمصنف كراتشكوفسكي ، حتى قال عالم عربي معاصر : «كلنا عيال على كراتشكوفسكي» .

وبعد ، فبما ان الكتاب قد نال رواجاً منقطع النظير بين القراء في العالم العربي وأصبح في متناول أيديهم في ترجمة سَلِسَة ـ قال جغرافي عراقي بصددها : «إنها توشك أن تكون تأليفاً» ـ فليس ثمة حاجة لتحليله بالتفصيل في هذه العجالة . ولايسعنا في خاتمة كلامنا عن كراتشكوفسكي إلاّ أن نعرب عن أملنا في أن يتابع علماء الجغرافيا العرب أبحاثهم في ماخلفه الأجداد من تراث علمي ، وأن يكون ظهور ترجمته العربية حافزاً لغيرهم ليعالجوا تاريخ الفروع الأخرى من الأدب العربي .

* * *

(د) اندريه ميكيل (ولد عام ١٩٢٩)

يعد المستعرب الفرنسي المعاصر اندريه ميكيل الذي يشغل حالياً كرسي اللغة والأدب العربي بالكوليج دي فرانس (منذ عام ١٩٧٦) من كبار المستعربين الأوربيين . وإلى جانب هذا اكتسب الشهرة بفرنسا كأديب . وتكاد سمعته في عالم الاستشراق تتركز في مصنفه الضخم «الجغرافيا البشرية للعالم الاسلامي الى منتصف القرن الحادي عشر» الذي خرج في ثلاثة أجزاء في الفترة بين (١٩٦٧ و ١٩٨٠) .

وميكيل غير مجهول في العالم العربي منذ عمله بالمعهد الفرنسي بدمشق في عامي (١٩٥٣ و١٩٥٤). كما عاش في القاهرة عامي (١٩٦١ و١٩٦٢) رئيساً للبعثة الثقافية الفرنسية بالجمهورية العربية المتحدة . وبعد عودته إلى فرنسا عيّن استاذاً بجامعة ايكس بجنوبي فرنسا ، ثم استاذاً بالسوربون منذ عام ١٩٦٨ ، إلى انتخابه استاذاً بالكوليج دي فرانس حيث لايزال يتابع نشاطه في مجال الدراسات العربية والاسلامية .

وقد بدأ اهتمامه بالأدب الجغرافي العربي منذ ترجمته الجزئية لمصنف المقدسي . أما مصنفه الكبير «الجغرافيا البشرية للعالم الاسلامي» فيمثل محاولة جادة لوصف

العالم الاسلامي وفقاً للمادة التي خلفها لنا الجغرافيون العرب ، مع عرض لأهم آثارهم في هذا الميدان . أما الجزء الأول الذي ظهر في عام ١٩٦٧ فيحمل تحت العنوان العام الذي ذكرناه عنواناً أصغر هو «الجغرافيا والجغرافيا البشرية في الأدب العربي منذ البداية الى عام ١٠٥٠ م» . وبهذا يمثل محاولة لعرض تاريخ الأنماط المختلفة للأدب الجغرافي ممثلا في أنشط شخصياته . ويضم الكتاب أربعمائة وعشرين صفحة ، مضافاً إليها مايقرب من خمسين صفحة في البداية تضم المقدمة وثبتاً مفصلا بأسماء الجغرافيين العرب ومصنفاتهم . وأما الصفحات الأخيرة من الكتاب فتشمل فهارس مفصلة لأسماء المواضع وأسماء الأعلام والمصطلحات الأجنبية .

ويقع هذا الجزء في تسعة فصول مضافاً اليها خاتمة وثلاثة ملاحق . أما الفصل الأول فيعالج الكلام على مصادر الجغرافيا العربية ويقارن بين العلوم الاسلامية التقليدية والعلوم الدخيلة . وهو يجهد في هذا الفصل لإعطاء فكرة عن علم الجغرافيا وأقسامها لدى العرب .

ويعالج الفصل الثاني الكلام على الجغرافيا في القرن الثالث الهجري بوصفها فرعاً من الأدب ، وهنا يركز المؤلف القول على الجاحظ وابن قتيبة لأنهما يمثلان مدرستين مختلفتين . وهو يقدم لنا تحليلا جيداً لآثار الجاحظ التي تمس الجغرافيا مثل رسالة «التربيع والتدوير» وكتاب «الحيوان» .

وموضوع الفصل الثالث هو «صورة الأرض» أي محاولة المسلمين لتصور الكرة الأرضية ، بما يرتبط بذلك من نشأة فن الكارتوغرافيا (رسم الخارطات) لديهم وتطوره بالتالي . كذلك يعالج في هذا الفصل الكلام عن ظهور الأدب الاداري ودور التجارة في تنمية المعارف الجغرافية . أمّا الشخصيات التي يتحدث عنها فهم عمّال الدولة مثل ابن خرداذبة والجيهاني واليعقوبي .

وفي الفصل الرابع يتحدث عن نمو التجارة مع أقطار الشرق ، فيذكر كتاب وصف الصين ورسالة السيرافي وعجائب الهند ، كما يذكر أيضاً الرحالة الذين ضربوا في أصقاع آسيا الداخلية مثل أبي دلف . ولا يفوته في هذا المجال الكلام على الرحلات الواقعية والرحلات الخيالية . أما الفصل الخامس فيفرده لابن الفقيه الهمداني مع تحليل دقيق لمادة مصنفة . وفي الفصل السادس يتحدث عن المؤلفين الموسوعيين أي اولئك الذين لاتمثل الجغرافيا سوى فرع من العلوم التي تناولوها بالتأليف ، مثل ابن رسته والمسعودي وإخوان الصفا . غير أن العلماء بالمعنى الدقيق مثل الخوارزمي والبيروني لايظفرون منه إلّا بصفحات معدودة ، هذا بينما عالج كراتشكوفسكي الكلام على البيروني بالتفصيل وحلّل مصنفاته العديدة وبيّن مكانته الكبرى في تاريخ العلم العالمي .

وفي الفصل السابع يتحدث عن المصنفات الخاصة والمعاجم الجغرافية مقدماً تحليلا سريعاً لأنماط الأدب العربي المختلفة . ثم يتكلم عن الهمداني ووصفه لجزيرة العرب ، كما يتحدث عن الأدب الجغرافي بالأندلس والمغرب ، وفي الفصل الثامن يتحدث عما يصفه بأنه ظهور الجغرافيا حقاً في نمط «المسالك والممالك» ، أي دراسة الكرة الأرضية ككل بجميع أقطارها وسكانها . وهنا يعالج الكلام على كبار الجغرافيين الذين تركوا لنا مصنفات بهذا العنوان مثل الاصطخري وابن حوقل والمهلبي والمقدسي ، واضعاً المقدسي في قمة مابلغه نمط «المسالك والممالك» .

والفصل التاسع مفرد للكلام عن دور التجارة في توسيع المعارف الجغرافية ، كما يتحدث فيه عن الجغرافيا الاقتصادية ، ثم الجغرافيا السياسية ، بل وعن صلة الجغرافيا بالمجتمع والدين . وهذا الفصل من أقيم فصول الجزء الأول وأكثرها أصالة ، ويليه خاتمة قصيرة في صفحتين وثلاثة ملاحق الأول منها يعقد فيه مقارنة دقيقة بين متني الاصطخري وابن حوقل ، والثاني يحتوي تحليلا لجداول قرطبة ، أما الملحق الثالث فهو تحليل للأدب الجغرافي باللغة الفارسية حيث يغتنم المؤلف الفرصة للكلام على كتاب «حدود العالم» المجهول المؤلف . وهذا الملحق لايمكن مقارنته بذلك الفصل الجيد الذي أفرده كراتشكوفسكي للأدب الجغرافي الفارسي في مصنفه آنف الذكر .

وفي عام (١٩٧٥) خرج الجزء الثاني من مصنف ميكيل يحمل عنواناً خاصاً تحت عنوانه العام وهو «الجغرافيا العربية وتصورها للعالم : الأرض والأقطار الأجنبية» . ويتكون هذا الجزء من سبعمائة وخمس صفحات ، تحتوي المائة والخمسون الأخيرة منها على فهارس مفصلة ، كما يحتوي هذا الجزء على مقدمة إضافية بعنوان «كيف يجب أن يُقرأ الأدب الجغرافي العربي للقرون الوسيطة ؟» كان المؤلف قد نشرها عام (١٩٧٢) على هيئة مقال في دورية فرنسية تعنى بدراسة حضارة القرون الوسيطة .

ويتضمن الكتاب أحد عشر فصلا يعالج الأول منها الكلام عن الأرض كوحدة طبيعية كما تصورها الجغرافيون العرب . أما الفصل الذي يليه فيعالج الكلام على تقسيم الأرض إلى أقاليم سبعة وهو ذلك التقسيم الذي أخذه العرب عن اليونان ، ثم تقسيمها إلى ممالك على عادة العرب .

ويتكون صلب الجزء الثاني من تحليل لمعارف العرب عن العالم الخارجي أي الذي يقع خارج دار الاسلام . فيبدأ بالشرق الأقصى مفرداً له الفصل الثالث . وبعد أن يتحدث عن رحلات العرب إلى الصين والهند يقدم خلاصة لمعارف العرب عن هذين القطرين الكبيرين . وهو يعطي فكرة جيدة عن خبرة العرب بالقارة الآسيوية وشعوبها وثروتها المعدنية وحيوانها ونباتها ، ومعرفتهم العميقة بالأوضاع السياسية والاجتماعية والعادات والتقاليد والديانات .

والفصل الرابع من هذا الجزء مكرس لأفريقيا . ومن المعلوم جيداً أن تلك القارات الغامضة قد سحرت العرب كما سحرت من قبل اليونان والرومان ، وكانت مصدراً لسلع التجارة القيّمة كالذهب والعاج والأبنوس والرقيق . ويبدأ كلامه عن معرفة العرب بالنيل وتصورهم لمنابعه ، ثم ينتقل إلى الكلام على سكان القارة وفقاً للمادة التي خلفها لنا العرب . بعد هذا يفصّل القول عن أفريقيا الغربية وقبائلها وولوج الاسلام إليها . ثم ينتقل إلى تحليل معلوماتهم عن بلاد النوبة وبلاد البجا وعلاقتها بالجزيرة العربية . يلي هذا الكلام على ساحل افريقيا الشرقي أوبلاد الزنج كما دعاه العرب . وهذا الفصل من الكتاب على وجه العموم فصل حافل بالمعلومات ويلقي ضوءاً واضحاً على معرفة العرب الواسعة بالقارة الأفريقية التي استمرت العمدة في معرفة بقية الشعوب بها لحين كشف الأوربيين لداخل القارة في القرن التاسع عشر .

ويتحدث المؤلف في الفصل الخامس عن مادعاه «المساحات الشاسعة الاورالية ـ الالتائية» ، وهو يعني بذلك مناطق آسيا الوسطى الغربية التي تمتد من جبال التاي شرقاً إلى جبال الأورال غرباً ، والتي قطنها الأقوام من الترك والمغول ، وهو يقدم لنا في هذا الفصل معلومات العرب عن اتراك آسيا الوسطى الذين انضووا فيما بعد تحت لواء الاسلام وقاموا بذلك الدور الهام في تاريخه ، وعلى الرغم من أن عدداً من كبار المستشرقين قد عرض لنا تاريخ آسيا الوسطى عرضاً جيداً نذكر من بينهم بارتولد وبليو ومينورسكي واشبولر الخ ، إلا أن عرض ميكيل في هذا الفصل لايخلو من طرافة وفائدة بالنسبة للقارىء العام ، أضف إلى هذا أنه مزوّد بخارطات جيدة تبيّن توزيع القبائل التركية في القرون الوسيطة .

وفي الفصل السادس يحلل المؤلف مادة المؤلفين العرب عن أوربا الشرقية وسكانها من البلغار والخزر والصقالبة وغيرهم . وهو يتحدث أيضاً عن رحّالتهم الذين زاروا تلك الأصقاع ، كما يبيّن بالتفصيل معرفتهم الدقيقة بمنطقة القوقاز وشعوبها العديدة . ولعل ماقلناه بصدد الفصل السابق لهذا يصدق بحذافيره على هذا الفصل أيضاً ، وهو أنه على الرغم من أن هذه المادة قد درست دراسة جيدة على يد المستشرقين الروس والبولنديين وغيرهم إلا أن عرضه لها في هذا الفصل لايخلو من فائدة بالنسبة للقارىء العام .

وفي الفصل السابع يتحدث عن معرفة العرب بأوربا الغربية ، على حين يفرد الفصل الثامن للكلام على معرفتهم بالدولة البيزنطية . أما الفصل التاسع فيعالج فيه الكلام على حكايات المسلمين بصدد البلاد الأسطورية مثل بلاد يأجوج ومأجوج وجزائر واق الواق ، على حين يتحدث في الفصل العاشر عن المستعمرات الاسلامية ، أوعلى الأصح الجاليات الاسلامية في الأقطار الأجنبية . ويختتم هذا الجزء بالفصل الحادي

عشـر الـذي يعالج فيه الكلام بصورة عامة عن «مملكة الاسلام» وحدودها ، وعن مفهوم لفظ «مملكة» هذا .

أمـا المجلد الثـالث من هذا المصنف فقـد ظهـر عام ١٩٨٠ بعنـوان صغير تحت العنـوان العـام هو «البنيـة الطبيعيـة» ويقـع في خمسمائة وثلاث وأربعين صفحة تضم الخمسون الأخيرة منها الفهارس . وبما أنه أفرد الجزء الثاني بأجمعه لمعرفة المسلمين بالعـالم الخـارجي ، فقـد قصـر الجزء الثالث على الكلام عن معرفة المسلمين ببلادهم . ويشمل هذا الجزء ستة فصول تعالج الكلام عن عالم الاسلام من وجهة نظر الجغرافيا الطبيعيـة ، فالفصـل الأول يعـالـج الكـلام عن الأرض بتضـاريسها وجبالها وسهولها وصحاريها . أما الفصل الثاني فيفرده للكلام عن الماء ، يريد بذلك الماء العذب ، حيث يرد الكـلام على الانهـار المعروفة في العالم كالنيل . هذا بينما يفرد الفصل الثالث للكلام عن البحار والبحيرات . وفي الفصل الرابع يتحدث عن الهواء ، أي معرفة العرب لما يعرف اليوم بعلم المناخ .

وفي الفصلين الخـامس والسـادس يتحـدث عن معرفة العرب بالعالمين الحيواني والنبـاتي ومنـاطق توزيعهـا . ويـرد في الفصـل عن الحيـوان ذكـر لقصصهم بصـدد الحيـوانـات الأسطـوريـة . كذلـك يتميز الفصل عن النبات بطوله وتفصيله ، ففيه يرد الكـلام عن النبـاتـات الغـذائية والأزهار الخ ، ثم عن أشجار الأخشاب ، وأخيراً العنبر والمـرجـان ، وهذا الجزء الثالث مزود في آخره بخارطتين كبيرتين للعالم الإسلامي تبينان أقطاره ومدنه في العصور الوسيطة .

وبعـد فإن هذا لايمثـل سوى عرض سريـع لمادة هذا المصنف الكبـير الذي ليس بالاستطـاعـة ايفاؤه حقه في هذه العجالة .ولم يبق إلا أن نتمنى أن يرى النور في ترجمة عربية حتى يصبح في متناول دوائر أوسع من القراء العرب . وقد ترامى إلى سمع كاتب هذه السطـور أن بعض الـدوائر العلمية بدولة عربية قد دخلت في اتصال مع عالم عربي ليضطلع بهـذه المهمـة . وكلنـا أمـل في أن يتحقق هذا المشـروع حتى يجد هذا الكتاب طريقه إلى جميع المشتغلين بعلم الجغرافيا في العالم العربي .

وعـلى الـرغم من أن مصنفي كراتشكـوفسكي وميكيل يمثلان أكبر بحثين بمسان الأدب الجغرافي العربي ككل إلا أنهما يختلفان اختلافاً واضحاً في عرضهما ومنهجهما . فالمستشـرق الـروسي إنما كان يهدف إلى إخراج سفر يؤرخ لفرع من الأدب العربي هو الجغـرافيـا ، وذلـك أسوة بما فعله علماء آخرون مع أنماط الأدب العربي الأخرى مثل التـاريـخ والفلسفـة والنثـر والشعر الخ . أما ميكيل فان هدفه الأساسي هو تحليل المادة الجغـرافيـة التي جمعهـا العـرب وصياغتها في شكل صورة متكاملة للعالم وأقطاره كما

عرفوه آنذاك . ولهذا السبب فإن المصنفين يكمل كلِ منهما الآخر ، وإن وجب الاعتراف بأن المستعـرب الـروسي كان أكثـر دقة وصرامة في معالجته لموضوعه وأكثر تمسكاً بمنهج البحث العلمي ، على حين تميّز مصنف الفرنسـي برشاقة الاسلوب وفن العرض .

الآن وقـد بلغنـا نهاية المطاف في كلامنا عن المستشرقين والجغرافيا لدى العرب ، لايسعنـا إلا أن نعتـرف بمـا أسدوه من خدمات في هذا الميدان . وإن حدث وأن التقينا بسوء الفهم بل وسوء النية أحياناً فيما يتعلق بشريعتنا السمحة وفي مجالات اخرى مثل التاريخ والعقيدة ، إلا أنه لم يكن بمستطاعهم إظهار ذلك في مجال الجغرافيا لأن الأخيرة علم وصفي يقرب كثيراً من العلوم الدقيقة . أضف الى هذا أن المستشرقين الذين عالجوا البحث في علم الجغـرافيـا عُرفـوا في غالبيتهم بدمـاثـة الخلق وبحبهم للعرب والحضارة العـربيـة . لهـذا فانـه من العسـير الالتقـاء في مصنفاتهم بما يمكن أن يشتم منه ذلك البغض والتحامل الذي انعكس في آثار مستشرقين آخرين في مجالات اخرى من مجالات العلوم الاسلامية والعربية .

صلاح الدين عثمان هاشم

الفصل الحادي عشر

النظام السياسي

بحث في النظام السياسي الاسلامي

ردا على المستشرق الانجليزي « أرنولد »

الدكتور محمد طه بدوي

أستاذ العلوم السياسية بكلية التجارة - جامعة الاسكندرية

بحث في النظام السياسي الاسلامي

رداً على المستشرق الانجليزي « ارنولد»

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وبعد ، فهذا ردّ على ماجاء بالفصل الثالث من كتاب «The Caliphate» للمستشرق الانجليزي «Thomas W. Arnold» بشأن «النظرية السياسية (في الاسلام)» . ولقد اخترت هذا الفصل من ذلك الكتاب نظراً لما يتمتع به صاحبه من مكانة بين المستشرقين الإنجليزخاصة والغربيين عامة .

والله الموفق

* * *

منهج البحث :

هذا وقبل البدء في تحليل فكرة «أرنولد» عن النظرية السياسية في الاسلام أنبه إلى أني **سألتزم في بحثي هذا بالتعبير الاصطلاحي كلهجة للمعرفة العلمية مخاطباً بذلك المتخصصين دون غيرهم** ، وبالتحليل الموضوعي الصرف كمنهج للمعرفة الصادقة في آن واحد .

وعلى مقتضى التزامي هذا بالموضوعية لن أقف في تحليلي للنظام السياسي الاسلامي وفي بنائي لنموذج له عند مجرد البدء من مقدماته الإسلامية الصرفة فحسب ، وإنما سأنهج في بحثي هذا منهج **المقارنة**، بل ولمزيد من الإمعان في الموضوعية **سأحتكم في المقارنة الى المعايير التي يدعي الغربيون أنها دعائم نظمهم السياسية المعاصرة** وأنها أمثل ماانتهت إليه ثقافاتهم في هذا المقام وأنها من تصوير العقل الأوربي الحديث، ولكي

انتهي بالتحليل الموضوعي إلى إظهاري كيف أن **الإسلام قد سبق الفكر الغربي الحديث بأكثر من ألف عام** في تصويره لمضامين تلك المعايير بل ولقد جاوزها بكثير . وليس من منهج أقدر على الالتزام بالتحليل الموضوعي من منهج كهذا .

* * *

خطة البحث

إن الأصل في أي نظام سياسي أنه مجموعة من قواعد عمل وما ترتكز إليه هذه القواعد من قيم وفلسفات تأتي جميعاً **كحل «للمشكلة السياسية»** . ومن هنا فإن تقويماً صادقاً لنظام سياسي ما يتعين أن يتمثل في **تقويم قدرته على تقديم الحلول الفعالة لهذه المشكلة** . وهكذا فإن موضوعية بحثنا هذا تقتضي البدء بتحديد مضمون المشكلة السياسية ، وحتى نتناول في ضوء هذا المضمون معايير الحل الغربي المعاصر لها متمثلة في المبادىء التي راحت تشكّل دعائم النظم السياسية الغربية المعاصرة والتي تلتقي على نسق واحد هو **الديمقراطية السياسية الغربية** ، ولكي نرى إلى أي مدى أفلح ذلك النسق في تحقيق الحل الأمثل للمشكلة السياسية .

وحتى اذا ماانتهينا من ذلك انتقلنا إلى بناء «**نموذج اسلامي**» لما يجب أن يكون عليه النظام السياسي حتى يعتبر إسلامياً حقاً ، **وذلك باستنباط فروضه ومفاهيمه من الكتاب والسنة لامستقرأة من واقع التاريخ السياسي للمجتمعات الاسلامية** فهذا لايمثل في غالبيته تاريخاً للنظام السياسي الإسلامي الحق وإنما تاريخاً للممارسة الفعلية للسلطة السياسية على مقتضى مصالح السلاطين وإن انحرفت عن القيم الاسلامية الحقة . إن البدء من واقع ذلك التاريخ ـ كما فعل بعض المستشرقين لتصوير النظام السياسي الإسلامي والحكم عليه ـ **أمر فيه مغالطة مقصودة** . إن نظاماً سياسياً إسلامياً لايعدو أن يكون مجموعة من قواعد عمل جاءت إعمالا لروح الاسلام ولقيمه العليا في مجال التنظيم السياسي للمجتمع الإسلامي ، **وليس هو البتة واقع الحكم في مجتمع إسلامي ما ، ذلك بأن العبرة بصدد إسلامية النظام السياسي هي لمدى استجابة قواعده للدستور الاسلامي (القرآن والسنة) نصّاً وروحاً** .

حتى إذا فرغنا من ذلك حاولنا الكشف عن مدى **قدرة النسق السياسي الإسلامي الحق على تقديم حل فعّال للمشكلة السياسية** ، ولكي نضع ذلك الحل بفاعلياته في مواجهة ماانتهت اليه النظم السياسية الغربية المعاصرة في هذا الصدد والتي يحكم المستشرقون من ثنايا مفاهيمها على النظام السياسي الإسلامي ، وفي ثنايا

هذا كله سيكون الرد على تصوير «أرنولد» للنظرية السياسية الإسلامية بموضوعية مطلقة ، فلا يبقى حينئذ إلا أن ننتظر من المتأثرين به ـ الذين لأيزالون حتى اليوم ، بشكل أو بآخر ، يعتنقون آراءه ـ تعليقاً .

* * *

التحليل

إن صلب المشكلة السياسية ينطلق من أنه ما من إنسان إلا وفيه ـ وبطبعه ـ درجة من الرغبة في التسلط على الآخرين ،وإن تولي السلطة بما يتضمنه من احتكار لأدوات العنف يهيىء للتدلي بتلك الرغبة الى التعسف في استعمال السلطة ، بل وإلى الانحراف بها ، ومن هنا تبرز المشكلة السياسية بمضمون قوامه **ما الوسائل التي لو اتبعت لحالت دون ذلك التدلي ؟**

وفي معنى آخر ، إن «السلطة السياسية» ضرورة اجتماعية ، إنها ضرورة يقتضيها قيام المجتمعات الانسانية وقدرتها على الاستمرار غير أن هذه الضرورة الخيّرة قد تجاوز مقتضيات خيريتها بأن تنطلق بما أوتيت من احتكار لأدوات العنف الى الاستبداد المحطم . وهنا تظهر المشكلة السياسية بمضمون قوامه ما الوسائل التي إن اتبعت أوقفت قوة السلطة عند خيريتها . ولقد عرف الفكر الإنساني الكثير من المعايير التي اقترحت أو استخدمت كمنطلق لحل هذه المشكلة سنعرض منها هنا لموقف الاسلام في هذا الصدد مقارناً بما انتهى إليه الفكر الغربي الحديث ونظمه السياسية في هذا الشأن .(1)

لقد **تأثر الفكر السياسي الغربي** الحديث وما انتهى إليه من أنظمة للحكم إلى حد كبير **بكثير من المفاهيم اليونانية القديمة** ، فلا يزال عالم الغرب مديناً حتى أيامنا للفكر اليوناني وأغلب الألفاظ الاصطلاحية في شأن الكيان العضوي لسلطة الأمر في المجتمع ، أي من حيث عدد القائمين على السلطة ، لقد انتهى التقسيم اليوناني القديم للحكومات انطلاقاً من عدد القائمين على سلطة الأمر الى التمييز بين **حكم الفرد الواحد وحكم القلة وحكم الكثرة** ، وعلى أن لحكم الفرد أشكالا عدة منها : الموناركية «Monarchie» والتي تعني حكم الملك الذي يستند إلى الوراثة أو غيرها مما يخلع على حكمه صفة الشرعية ، ومنها **الاستبداد** «despotisma» الذي يعني حكم الفرد المستبد الذي يرتكز في قيامه واستمراره إلى القوة والارهاب ، ومنها أيضاً **الديكتاتورية** «dictature» والتي تعني تسلط فرد على الحكم في ظروف عارضة وارتباطاً بمهام وقتية . ويتخذ حكم القلة عديداً من الصور **كالأرستقراطية**«aristocratie» **والاوليجارشية** «Oligarchie» أي سيطرة

قلة معينــة بحكم ماتتمتــع به من مكانة غالباً ماتكون وراثية أو بحكم الثراء أو غيرذلك ، **والتيــوقــراطيــة** «theocratiee» والتي تعني سيطـرة رجـال الكهنـوت ، وهكذا ، **وتتخذ سيطـرة الكثـرة صورتـين الديمقراطية** «dimocraric» وتعني سيطرة السواد الأعظم ، والأنـارشيــة «anarchie» وتعني الفوضوية رفض السواد الأعظم الامتثال لأي نظام ما ، وفي هاتين الصورتين تفوح رائحة الغوغائية أي ترك الشؤون العامة للغوغاء الذين لايعلمون .

وكان هذا المعيار العددي في شأن تقسيم الحكومات يبدو للعقل اليوناني أنه أقدر الـوسـائـل على حل المشكلة السيـاسية وذلك ارتباطاً بالمفهوم اليوناني القديم «**المجتمع المـدينـة**» والـذي كان يتمثـل في أنهـا جمع من مواطنين متبايني الأوضاع الاقتصادية والاجتمـاعيـة، بيـد أنهم جميعـاً شركـاء في إدارة الشؤون العامة مشاركة متناسبة مع مواقعهم الاقتصــاديـة والاجتمـاعيـة في المـدينـة . **ومن هنا كان الخلط ـ في التصور اليـونـاني ـ بين مفهوم «الدستور» وبين الكيان السياسي للمجتمع ذاته** . فلقد كان اليونانيون يتكلمون ـ في المدينة ـ عن «الدستور» وعن احترامه وعن شكله وهم لايعنون بذلك مجموع القواعد المسبقة التي تنظم أجهزة الحكم في كيانها العضوي والوظيفي وفي علاقـاتهـا بالمحكومين ، وبما يترتب لها من سمو في مواجهة القوانين العادية في الدساتير المعاصرة ، وإنما كانوا يعنون بالدستور التناسب المتعين بين مواقع المواطنين على خريطة المشاركة في إدارة الشؤون العامة وبين مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية في المدينة ، أو بمعنى آخر الكيان السياسي للمدينة مفصلا على واقعها الاقتصادي والاجتماعي . ومن هنـا كان تصـور الفكـر اليـوناني لأنواع الحكومات ـ أو إن شئنا لتصنيف الحكومات ـ ارتبـاطـاً «بمعيار العدد» وانطلاقاً من واقع المجتمعات ، إنها ارستقراطية أو ديمقراطية تبعـاً لعـدد المسئـولـين عن إدارة الشؤون العــامــة، قلة أو كثـرة ، وتعبيراً عن مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية، ملاكا ذوي عراقة أو حرفين من الدهماء وهكذا ، وانطلاقاً من هذا المفهـوم كان الخلط واضحـاً في فكـر «أرسطـو» ـ وفي فكر «أفلاطون» من قبله ـ بين مفهـوم الحكم الـدستـوري والحكم لصــالــح المجموع ، فلقد كان التمييز ـ عنده ـ بين الحكم الـدستـوري والحكم الاستبـدادي يستنـد إلى فكـرة التمييز بين الحكم لصالح المجمـوع والحكم لصــالـح طبقـة اجتماعية اقتصادية معينة ودون أن يعني الخضوع لقـانـون مسبق . وحتى **أفـلاطـون** في مدينتـه الفـاضلة «الجمهـورية» لم ير للمشكلة السيـاسيـة حلا إلا في إسناد شؤون الحكم إلى الفلاسفة تبعاً لكون الفضيلة عنده هي المعرفة ، إنه **حكم الفرد المستنير الذي لاحاجة به عنده إلى قانون أو عرف أو تقاليد يهتدي بها ، ومن ثم فلا مكان في المفهوم اليوناني القديم ـ وحتى في مثالية أفلاطون المطلقة ـ للحكم الدستوري أو لفكرة الدستور المسبق التي أتى بها الإسلام للمرة**

الأولى في تاريـخ نظم الحكم ، والتي لم يعـرفها الغرب الحديث إلا في حدود أضيق وبعد الاسلام بأكثر من ألف عام وكما سيتضح ذلك لنا بالتفصيل فيما يلي .

ذلـك كان «**المعيـار العـددي**» الـذي اهتـدى إليـه العقـل اليوناني مبدع أقدم الفلسـفـات كحـل للمشكلة السيـاسيـة . فمـاذا كان الحـل الـذي يدعي الغـربيون المعـاصرون أن فلسفـاتهم الحـديثـة (فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر) هي التي أبدعته ؟

في هذا الصـدد يجمـع الفكـر السيـاسي الغـربي المعاصر على أن مفهوم «الدولة» الحـديثـة هو من صنـع تلك الفلسفـات وأن هذه الـدولـة تمثـل صورة تاريخية حديثة للمجتمـع السيـاسي لم تكن معـروفـة من قبـل وأن الذي يظهرها على الصور التاريخية السـابقـة عليهـا للمجتمـع السيـاسي يتمثل في خاصة ابتدعها فكرهم الحديث على حد ادعـائهم هي «تنظيمـاً للسلطـة تنظيمـاً قانـونياً **مسبقاً**» في كيانها العضوي والوظيفي ، الأمـر الـذي نقـل مجتمعـاتهم من صورة المجتمـع السياسي ذي السلطة المشخصة في شخص الحـاكم والتي يمـارسها صاحبها كشأن من شؤونه فلا يخضع في ممارسته لها لقـانـون ما ، إلى صورة الـدولـة الحـديثـة حيث يحل الالتزام بالنظام (بالقانون) محل الالتزام بالخوف ، **وحيث يحل حكم القانون محل حكم الأفراد** . (وسنرى كيف أن في ما يدعيه الفكر الغربي الحديث في هذا الصدد **تجاهل ـ لابد وأن يكون مقصوداً ـ لما أتى به الاسلام من قبل وبأكثر من ألف عام في شأن سلخ سلطة الأمر عن أشخاص القائمين عليها ليكونوا مجرد عمال عليها يخضعون في ممارستهم لمظاهرها لدستور مسبق هو القـرآن والسنـة**) . والـذي يمعن النظر في النظم السياسية الغربية المعاصرة التي تعمـل في إطـار من مفهـومهم «للدولـة» يستطيـع من غير عنـاء أن يتبين لها جميعاً **دعـامتـين** أي مبـدأين أساسيين هما **مبدأ الشرعية ومبدأ سيادة الشعب أو سيادة الأمـة** . والغـربيـون المعـاصرون يرون في هذين المبدأين المصل الواقي من الاستبداد السياسي ومن ثم أمثل حل للمشكلة السياسية كما يرون فيهما ثمرة فلسفاتهم وثقافتهم الحديثة في مجال السياسة . ومن هنا يتعين الوقوف على أبعاد كل من هذين المبدأين في التصور الغربي المعاصر لهما وذلك تمهيداً لبيان موقف الاسلام في مجالهما **ولكي نتبين بكـل موضـوعيـة كيف أن الاسـلام قد كان المبـدع الأول لهـذين المبدأين وبأبعاد تجاوز في الفاعلية كثيراً ابعادهما في النظم السياسية الغربية المعاصرة** .

يرد الغـربيـون المعـاصرون «**مبـدأ الشـرعية**» كدعامة أساسية للدولة الحديثة عندهم إلى فكر الفيلسوف الفرنسي «مونتسكيو» باعتباره هو الذي نبه إليه وللمرة الأولى (في ادعـائهم) في كتـابـه روح القوانين (La spirit de Lois ـ ١٧٤٨ م) ، ذلك أنّ مونتسكيو على الرغم من إبقائه في كتابه هذا على المعيار العددي اليوناني القديم من حيث المبدأ راح

ينبه في ثناياه إلى **معيار بدا له جديداً كضمانة لعدم التدلي إلى الاستبداد** . فلقد ميز مونتسكيو في كتابه هذا بين أشكال ثلاثة للحكومات : الجمهورية حيث يقوم الشعب أو جزء منه على شؤون الحكم والملكية حيث الحكم لفرد واحد يقوم عليه طبقاً لقوانين قائمة ثم الاستبداد despotisme أي حكم الفرد الذي لايلتزم في ممارسته لمظاهر السلطة قانوناً ما ومن ثم فهو متحكم : ارادته هي القانون **أي إنه يحكم بالهوى** .

وهكذا فإن التمييز بين هذه الأشكال الثلاثة للحكم لايرتكز إلى مجرد «المعيار العددي» وانما إلى معيار **يدعي الغربيون أنه جديد من ابتداع مونتسكيو** هو التقيد بقانون قائم في مقابلة التحكم أو الاستبداد ، إنه مبدأ الشرعية الذي يكون الاعتبار الأول فيه لتقيد السلطة بقانون قائم دون النظر إلى عدد القائمين عليها . إن نظاماً ما هو شرعي لمجرد كونه يلتزم بقانون مسبق يرتبط به الحاكمون في ممارستهم لمظاهر السلطة السياسية وبصرف النظر عن عدد القائمين على السلطة فرداً كان أم قلة أم كثرة . إنه معيار الشرعية الذي نبه إليه مونتسكيو الفرنسي في القرن الثامن عشر الميلادي والذي راح من بعده يمثل الدعامة الرئيسية للدولة الحديثة التي يفتخر بها الغربيون مدعين أن دعامتها تلك هي من إبداع فيلسوفهم مونتسكيو ، **وسنرى كيف أن مبدأ الشرعية بمفهومه هذا بل وبابعاد أعظم قد جاء به الاسلام من قبل مونتسكيو بقرون طويلة** .

ذلك هو مبدأ الشرعية كدعامة للدولة الغربية الحديثة . فما ضمانات فاعليته في النظم السياسية الغربية المعاصرة ، وذلك تمهيداً لتبيين أبعاده وضمانات فاعليته في النموذج السياسي الإسلامي الحق . **في هذا الصدد يميز الفقه القانوني الغربي المعاصر بين الشرعية** legitimite والمشروعية legalite **على أساس أن لفظة الشرعية تشير بمدلولها الدقيق إلى شرعية السلطة القائمة من حيث صلاحيتها كسلطة للأمر الذي يستوجب التكليف بالطاعة** ، وأن الشرعية لذلك تقع في جملتها في مجال الفلسفة السياسية (الايديولوجيات) ومن ثم في مجال سابق على مجال المشروعية التي تعنى ـ في إطار الدولة الغربية الحديثة ـ قيام السلطة من ناحية وقيام نظام قانوني من ناحية أخرى والتزام الأولى بذلك النظام القانوني في كل مايصدر عنها . ومن هنا فإن المشروعية بكل قضاياها ـ في ظل الدولة الغربية الحديثة ـ هي من شأن النظرية القانونية للدولة ، ذلك بأن هذه النظرية تعنى «بتحليل الدولة» من حيث هي نظام قانوني (Systeme juridique) ، بينما تقع الشرعية بكل قضاياها في خارج إطار النظام القانوني للدولة (نظامها القانوني الوضعي) وهي سابقة في الوجود عليه . **إن الشرعية تدور حول مدى صلاحية السند الذي يرتكز إليه النظام القانوني للدولة** في جملته ومن ثم فليس من المتصور أن تكون قضاياها من شأن ذلك النظام وإنما يحتكم في شأن هذه

القضايا إلى تلك الفلسفات التي سبقت النظام القانوني للدولة وهيأت لقيامه فكانت هي منه بمثابة (ايديولوجيته)

وانطلاقاً من هذا التمييز بين الشرعية والمشروعية على ذلك النحو كان لابد من أن ينحصر سند الشرعية ومن ثم سند الالتزام بطاعة السلطة في مجرد الاقتناع بأن القواعد الوضعية الصادرة عن الدولة قد تمت طبقاً للاجراءات المحددة لذلك في نظامها الدستوري أو في معنى آخر إن مجرد الاقتناع في الدولة الغربية المعاصرة بأن **القرارات الصادرة عن سلطتها قد اتخذت طبقاً لنظامها القانوني يكفي بذاته كسند للشرعية** ، وهكذا ينتهي الأمر إلى الخلط بين الشرعية والمشروعية في ظل الدولة الغربية المعاصرة ولكي يجتمعا عند مجرد كون سلطة الدولة تمارس طبقاً للقانون الوضعي الذي هو من عمل أجهزتها .

ولقد كان لهذا أثره في تصوير ضمانات مبدأ الشرعية في النظم الغربية المعاصرة، فلقد وقفت هذه الضمانات عند **ضمان قانوني** صرف يتحرك في إطار النظام القانوني للدولة ذاته ويتقرر مصيره داخل أجهزة الدولة ومؤسساتها ، إنه نظام الرقابة على دستورية القوانين في دول الدساتير الغربية الجامدة حيث لاتملك سلطة التشريع العادي وضع أو تعديل القوانين الدستورية ، وهي رقابة إما أن تكون **وقائية** سابقة على صدور القانون وتسند إلى هيئة سياسية تقوم على التحقق مقدماً من دستوريته ، وليس يخاف أن **انحراف** هذه الهيئة في هذا الصدد **أمر متصور تبعاً لكونها هيئة سياسية** ، وإما أن تسند هذه الرقابة إلى **هيئة** قضائية تمارسها عن طريق الدعوى الأصلية (طلب إلغاء القانون أمام محكمة مختصة بذلك ـ المحكمة الدستورية) أو عن طريق الدفع بعدم دستورية القوانين أمام المحاكم القضائية العلمية ، وذلك بالتفصيل المعروف لدى المعنيين بدراسة النظم الدستورية . وليس مما يحتاج إلى تنبيه أن **الهيئات القضائية القائمة على تلك الرقابة هي في النهاية من أجهزة الدولة** وأنها مهما تمتعت باستقلال شكلي فإن **احتمال تأثرها بوطأة سلطة الدولة** أو بنزعات أعضائها السياسية في المجتمعات الغربية المعاصرة ـ وخاصة حيث يعين أعضاء هذه الهيئات **بالانتخاب أمر ليس بالمستبعد** .

وجملة القول في شأن هذه الرقابة على الدستورية **أنها تقع في داخل النظام القانوني للدولة** وتتحرك في إطاره فكيف تكون رقيبة على شرعيته . وفي معنى آخر **ما الضمانات التي تقدمها النظم السياسية الغربية المعاصرة لعدم تدلي سلطة الدولة بنظامها القانوني في جملته أو في جزء منه أو في قاعدة من قواعده الى الخروج على «الشرعية»** بمدلولها الدقيق ، أي على تلك القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة التي هي في ذلك التصور الغربي للشرعية سابقة على ذلك النظام القانوني .

إن ضماناً ما لعدم تدلي سلطة الدولة إلى الخروج بقراراتها أوبنظامها القانوني في جملتـه على تلك القيم الأسـاسيـة والأهداف العليا لايتصور في ظل ذلك المفهوم الغربي للشـرعيـة أن يكون قانونياً ، إذ كيف نستطيع أن نتصور ذلك وسند النظام القانوني أو سنـد سلطـة الدولة في وضعها لنظامها القانوني هو محل التقويم ، كيف يصح الاحتكام إلى نظـام قانـوني قائم في شأن سنـد قيـامـه ذاته . إن مفهوم «الشرعية» في ظل النظم السيـاسيـة الغـربيـة المعـاصرة على هذا النحـو قد أغلق الباب في وجه أية ضمانة لتلك الشـرعيـة تأتيهـا من وراء نظـامهـا القـانـوني . **ومن ثم فان مواطن الدولة العربية المعـاصرة مكلف بطـاعة قوانينها وقراراتها طالما أنها قد صدرت صحيحة من حيث الشكـل أي من حيث الأجـراء الـدستوري ودون أن يكون من شأنه تمحيص سند الدولة في اصدارها .**

وعلى الرغم من أن الفقه الانجلو أمريكي قد حرص فيما نحن بصدده على تضمين المشـروعيـة بالاضـافـة إلى الالتـزام بقـواعد النظام القانوني الوضعي الالتزام أيضاً بالأهداف والقيم العليا للمجتمع القابعة في فلسفات النظام السياسي ، ومن ثم السابقة على النظام القانوني ، إلا أن **ضمانات عدم الخروج** على تلك القيم والأهداف العليا قد ظلّت حتى في اطار هذا التصور الأنجلو أمريكي **معلقة** . لقد راح الفقه الأنجلو أمريكي يلتقي في الحقبـة الأخـيرة على مامؤداه أن «للمشروعية» مضمونين فسيادة القانون (أو على حدّ تعبير الفقه الأنجلو أمريكي «Rule of law») لاتقف بمضمونها عند مجرد احترام سلطة الدولة لقواعد القانون الوضعي المعمول به وانما تجاوز ذلك الى **مضمون إيجابي** يضـرب بجـذوره وراء النظـام القـانـوني للدولـة في جملته متمثلا في التزام تلك السلطة باحترام القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع ، الأمر الذي يكون للمشروعية معه مضمـونـان واحد «سلبي» **وآخر «إيجابي»**، ويتمثل المضمون السلبي في امتناع سلطة الدولة عن اتخاذ أي قرار أو إصدار أي قانون إلا أن يكون متمشياً مع النظام القانوني للدولـة من حيث الشكـل بينمـا **يتمثـل المضمـون الايجـابي في ضرورة مراعـاة تلك القـرارات والقـوانـين للقيم العليا للمجتمع**[٢] والتي هي عليا في معنى أنها تأتي من وراء النظام القانوني كله وأسمى منه ، بل والتي هي منه بمثابة الهدف . واذا ماتصورنا مضمـون الشـرعيـة على هذا النحـو فان هذه المشـروعيـة تكون قد تضمنت إلى جانب مضمـونهـا الـدقيق مضمـون الشـرعيـة أيضاً . ومع ذلك وحتى في ضوء هذا التصور لمضمـون المشـروعية فان شيئاً يبقى معلقاً ألا وهو : ما ضمانة التزام سلطة الدولة بتلك القيم العليـا والأهـداف البعيـدة والتي تظل برغم ذلك التصور واقعة خارج إطار النظام القـانـوني للدولـة ؟ أو في معنى آخـر يبقى التسـاؤل عن ضمـانات المضمون الإيجابي للمشروعية أي للشرعية بمدلولها الدقيق .

وليس من شك أن ضمانات هذا المضمون الموضوعي أي الايجابي لابد أن تكون من طبيعــة مختلفــة غير طبيعــة ضمــانة ذلك المضمون السلبي للمشروعية نظراً لتباين طبيعــة القطــاع الــذي ينتمي اليــه المضمــون الثاني (اطار النظام القانوني للدولة) عن طبيعــة القطــاع الــذي ينتمي اليه المضمون الأول الايجابي الذي يقع بجملته في ماقبل النظــام القــانــوني للدولــة ومن ثم في قطــاع فلسفــة النظــام وأيديولوجياته ، إن ضمانة المضمون السلبي للمشروعية ضمانة قانونية بحكم وقوع هذا المضمون في اطار النظام القــانــوني للدولة ، إنها ضمانة قانونية تبدو في الرقابة على دستورية القوانين في مدلولها المتقــدم، بينما لاسبيل بالنسبة لضمانة المضمون الايجابي للمشروعية إلا لضمانة من طبيعة القطاع التي تنتمي اليه أي من طبيعة قطاع فلسفة النظام وأيديولوجياته . **ومن هنــا كان التقــاء الــدســاتير الغربية المعاصرة عند عدم تقديم أية ضمانة وضعية لعدم تدلي سلطة الدولة إلى الخروج على شرعية النظام القانوني للدولة في جملته أو في جزء منــه أو في قاعــدة من قواعــده وذلك بالخروج على أهدافه العليا ومبادئه الأساسية الواردة في ايديولوجيات النظام وفلسفته ، الأمر الذي يضع الشرعية في مضمونها الدقيق بمنأى عن كل جزاء وضعي في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة** فلا يبقى من شأنهــا الا أن يكــون الجــزاء سياسياً بحتاً من طبيعة القطاع الذي تنتمي اليه طبقاً لمفهومها الغربي المعاصر ومن ثم الجزاء السياسي الصرف والذي يتمثل في **حق المقــاومــة من جانب المــواطنــين** كحق طبيعي أي مقاومة أعمال السلطة أو قراراتها أو نظــامهــا القــانوني في جملته اذا مابدا لهؤلاء أنه جائر أي إنه على الرغم من مشروعيته يتضمن خروجــاً على المبــادىء الأســاسية والأهداف العليا للمجتمع كما تبدو في فلسفة النظــام وأيديولوجياته . وهكذا يقف الجزاء بصدد الشرعية عند مجرد الجزاء السياسي البحت دون الجــزاء القــانــوني . بل إن النظم الــدستــوريــة المعاصرة قد ذهبت في هذا الصــدد إلى أبعــد من ذلــك فراحت تجمــع على اعتبــار **مثل هذه المقاومة جريمة تهدد سلامــة الجمــاعــة وأمنهــا** . صحيح أن ثمة وثائق دستورية وضعية غربية حديثة قد عنيت بمسألــة مقــاومة الجور هذه فراحت تعترف بهذه المقاومة كحق طبيعي للمحكومين قبــل الحكــام حال وثيقــة اعــلان حقــوق الانســان والمــواطن التي صدرت إبــان الثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩ م) والتي أصبحت جزءاً من الدستور الصادر سنة ١٧٩١ ، عدا أن هذه الــوثــائق لم تعن بتنظيم الوسائل التي تتضمن لهذا الحق المزاولة مما جعل مهمــة النص عليهــا تقف عنــد مجــرد التعبير عن ارادة واضعي الوثيقة **وكسند فلسفي بحت** للنظــام السيــاسي الــذي سيقــوم على أســاسهــا ، وكتسجيل لفلسفة (جون لوك) الانجليــزي الســابقــة عليهــا **في شأن الثــورة كحق طبيعي للمواطنين اذا ماخرجت السلطــة على أهــداف قيام المجتمع السياسي ذاته** ، وفيما عدا ذلك فليس ثمة دستور واحد من دساتير الغرب المعاصر التي قامت في فرنسا أو في غيرها من بعد ذلك وحتى يومنا

هذا يعترف بحق المواطنين في مقاومة جور سلطة الدولة بخروجها على المبادىء الأساسية والأهداف العليا للمجتمع .

وجملة القول في شأن «الشرعية» كدعامة أولى لنظام الدولة الغربية المعاصرة أنها تقف عند مجرد المشروعية في إطار النظام القانوني للدولة فلا تجاوزه تاركة بذلك مضمون الشرعية الدقيق من غير ضمانة وضعية ولكي تبقى بكل قضاياها من شأن فلسفة السياسة وحدها . وترتكز النظم السياسية الغربية المعاصرة في رفضها لفكرة الجور إلى **فلسفة جان جاك روسو** الفرنسي بكتابه «العقد الاجتماعي» في شأن **«الارادة العامة»، فالقانون ـ في تلك الفلسفة ـ هو المعبر عن الإرادة العامة ، ولايعقل أن يقع من الإرادة العامة جور على نفسها ـ ومن ثم إذاً تكلم القانون (قانون الدولة) وجب على الضمير أن يصمت**. وفي ضوء هذه الفلسفة لا مكان للجور أصلا في النظم السياسية الغربية المعاصرة . وهكذا ينتهي الأمر في ظل الدولة الغربية المعاصرة فيما نحن بصدده إلى «مشروعية» بمدلول ضيق وضمانة وضعية هزيلة هي الرقابة على دستورية القوانين (حيث يؤخذ بها) والتي مؤداها الموضوعي التزام سلطة الدولة بنظامها القانوني الذي هو من وضع أجهزتها ثم الاحتكام إلى هيئات تنتمي اليها أيضاً في شأن مدى التزامها بذلك النظام ، الأمر الذي يبعد عن تلك السلطة كل شبهة لجور ما ، إنها دائماً عادلة طالما ظلت ملتزمة بالنظام القانوني الذي هو من وضعها والذي تستطيع التعديل والتبديل فيه كلما شاءت .

وهكذا يظل مفهوم الشرعية بأبعاده الغربية المعاصرة بعيداً عن أن يقدم حلا فعالا للمشكلة السياسية تبعاً لعجزه عن تقديم ضمانة فعالة ضد تدلي الدولة بنظامها القانوني إلى «الجور» **وسنرى كيف أن الإسلام هو الذي جاء للمرة الأولى في تاريخ النظم بمبدأ الشرعية بمدلوله الدقيق وكيف أنه حدد له أبعاداً «وشرع» له ضماناً فعالا اذ ربطه بالنظام القانوني الاسلامي (في تعبيرنا المعاصر) جاعلا من مقاومة الجور حقّاً «شرعيّاً» للمواطن المسلم فلم يترك الأمر لأجهزة السلطة ، فلا تكون خصماً وحكماً كما هي الحال في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة .**

ويقوم نظام الدولة الغربية المعاصرة على دعامة ثانية ـ إلى جانب مبدأ الشرعية ـ هي مبدأ سيادة الأمة أو سيادة الشعب ... ويرد الغربيون مبدأ سيادة الشعب أو سيادة الأمة إلى فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في شأن النشأة التعاقدية للمجتمع السياسي لدى كل من «**لوك**» الانجليزي «**وروسو**» الفرنسي ، تلك الفلسفات التي بدت لأصحابها قادرة بما انتهت إليه على تقديم حل فعّال للمشكلة السياسية متمثلا عند لوك في فكرة سيادة الأمة وعند روسو في فكرة سيادة الشعب ، **وذلك في مواجهة سلطات الملوك المطلقة وامتيازات النبالة حينذاك ولحساب البرجوازية**

النامية فيما بعد. ويرد أنصار مبدأ سيادة الأمة Souverainete nationale مبدأهم هذا إلى لوك الانجليزي بالذات (في كتابه عن الحكومة المدنية ١٦٩٠ م) بينما يرد مبدأ سيادة الشعب Souverainete Populaire إلى فكر **روسو** الفرنسي في كتابه (العقد الاجتماعي ١٧٦٢م) .

لقد كان لوك يتصور في كتابه الحكومة المدنية أنّ **حلّ المشكلة السياسية إنما يقبع في الديمقراطية النيابية** والتي من شأنها تسوية البرلمان كنائب عن الأمة وكبديل لسيادة الملوك وانطلاقاً من أن السلطة تنشأ نشأة تعاقدية في معنى أن مصدرها هو الرضا بها من جانب المحكومين، بينما انتهى روسو بعقده السياسي (الافتراضي البحت) إلى فكرة سيادة الشعب ، تلك السيادة غير القابلة ـ عنده ـ للتصرف فيها أو النزول عنها الأمر الذي لاتستقيم معه فكرة النيابة وا لنظم النيابية القائمة على مجالس منتخبة تتولى عن الأمة صاحبة السيادة ممارسة مظاهر سيادتها . فعند روسو ليست السيادة إلا مزاولة للإرادة العامة ، والإرادة العامة لاتمثل إلا بذاتها فهي إما هي بذاتها وإما غيرها وليس من وسط بين هذا وذاك ومن ثم فإن نواب الشعب ليسوا ولن يستطيعوا أن يكونوا ممثليه فهم ليسوا إلا مندوبيه، واستناداً الى هذا يعلن روسو أن الشعب الانجليزي (في ظل النظام النيابي) يعتقد أنه حر ولكنه على الخطأ فهو ليس حراً إلا أثناء انتخابه لأعضاء البرلمان حتى إذا ماتم انتخابهم عاد عبداً .

ومهما يكن من أمر ذلك التباين بين فلسفة لوك وروسو بصدد فكرة السيادة ومضمونها فان النظم السياسية الغربية المعاصرة قد راحت تلتقي على **فكرة سيادة الأمة** كمبدأ لتنظيم سلطة الدولة الأمر الذي جعل من هذه النظم نظماً «نيابية» تشترك في نسق واحد هو الديمقراطية الغربية والذي قوامه إسناد سلطة الدولة إلى هيئة منتخبة تحكم العلاقة بين أعضائها المنتخبين ـ والذين يعتبرون ممثلين للأمة ومن ثم المعبرين عن الادارة العامة ـ وبين المحكومين الناخبين بناء على فكرة الوكالة «التمثيلية» والتي بمقتضاها يعتبر عضو البرلمان ممثلا للأمة بأسرها لالناخبي دائرته فحسب ومن ثم لايكلف بتقديم حساب لناخبيه وليس لهؤلاء حق إقالته أثناء مدة النيابة. وهكذا تنقطع صلة المنتخب بناخبيه بمجرد انتهاء عملية الانتخاب وتستقل بالتالي المجالس المنتخبة طوال مدة نيابتها عن المواطنين الذين ينقلبون تبعاً لذلك إثر انتهاء عملية الانتخاب إلى **مجرد رعايا للحكومة النيابية** ، وبهذا ينتهي الأمر عملا إلى هيئات حاكمة تستقل بمهام الحكم طوال مدة النيابة وبمنأى عن رقابة ناخبيهم. وهنا نطرح السؤال الآتي : ما الحل الفعّال الذي يكون مبدأ سيادة الأمة قد قدمه ـ في ظل الدولة الغربية المعاصرة ـ كحل للمشكلة السياسية؟ إن كل ماقدمه هذا المبدأ قد راح ينحصر عملا في أعمال المعيار العددي في شأن الكيان العضوي للسلطة اذ راح يحل محل الحاكم الأوتقراطي ـ الذي

يتلقى سلطته عن غير طريق الانتخاب ـ **مجالس بأعداد كبيرة يعينون بالانتخاب** وفي ماعدا ذلك فانه لم يقدم حلا ما للمشكلة السياسية فهو إذ **وضع تلك المجالس بمنأى عن رقابة الناخبين** هيأ لها التدلي إلى استبداد يفلت من كل جزاء .

وتحضـرنـا هنا تلك العبارات المنتشرة في الأدب السياسي الانجليزي والتي منها «إن انجلتـرا لايحكمهـا المنطق وإنمـا يحكمهـا البـرلمـان» ومنهـا أيضـاً « ان البرلمان الانجليـزي قادر على كل شيء إلا أن يقلب المـرأة إلى رجـل والـرجل إلى امرأة» ولعل أبلغ مايؤكد صحة تصورنا هذا لما آل اليه مبدأ سيادة الأمة في الغرب المعاصر في التطبيق من نقيض ماكان يرجى من ورائه **ماأبرزه الكثير من المحللين في أعقاب الثورة الفرنسية الكبرى لعام ١٧٨٩ في هذا الصدد، فلقد أبرزوا كيف أن مبدأ سيادة الأمة أدى ـ في التطبيق ـ إلى دولة بقوة واحدة مركزية طاحنة يزحف إليها الانتهازيون مجمعين في مجـالس (بـرلمـانـات) تتسلط باسم كيـان خيـالي لاوجـود له (الامة)** وباعتبارها (المجالس) تعبر عن ارادته ومن ثم تنطلق في تسلطها من غير قيد أومسؤولية تبعاً لضياع المسئـوليـة بتعـدد المسئـولـين . إن مبـدأ سيـادة الأمة أصبح في التطبيق مجرد سند ايـديـولوجي ـ من غير مضمون موضوعي ـ لاستبداد المجالس، لقد راحت تلك المجالس تنفرد بالسلطة باعتبارها سلطة الشعب ومن ثم فلا راد لكلمتها ، وباعتبار تلك المجالس أداة التعبـير عن «الإرادة العـامـة» راحت تمثـل المصدر الوحيد للقانون المعبر عن هذه الإرادة المعصـومـة ومن ثم فإذا تكلم القـانـون وجب على الضمـير أن يصمت . **وهكذا ينتهي الأمـر ـ من ثنـايـا مبدأ سيادة الأمة ـ الى طاغية بمئات الرؤوس (المجالس) كبـديـل لطـاغية برأس واحدة (الملكية المستبدة القديمة)** ومن ثم إلى نقيض ماكان يتصـور من ورائـه . وجملة القـول ـ وعـلى حد تعبـير **«برتران دي جوفينل»** إن إعلان سيادة الشعب لم يكن له من أثر سوى إحلال **ملكة متخيلة هي «الإرادة العامة» محل ملك حي**، والإرادة العـامة بطبيعتها قاصرة على الدوام لأنها عاجزة عن أن تحكم بنفسها ومن ثم فهي في حاجـة دائمـة إلى من يقـوم عليهـا، وبتعـدد القـائمـين عليهـا (أعضاء المجالس) وتتابعهم ينفسح المجال **لاحتمال أكبر لتعاقب الانتهازيين من غير المؤهلين على الحكم والذين لاراد لكلمتهم لأنها التعبير عن «الإرادة العامة» والإرادة العامة لاتخطيء ولا تجور.**[٣]

وجملة القـول في شأن مبـدأ سيـادة الامـة كدعـامـة ثانية لنظام الدولة الغربية المعاصرة أنه قد أدى في التطبيق (في ظل النظم النيابية) الى هيئات حاكمة بسلطة مطلقة ونهائية لاتمتثل إلا لقانون الدولة الذي هو من وضعها، ومن ثم فهي لاتتقيد في النهاية إلا بارادتهـا . **إنه إذن الاستبداد المتدلي بطبيعته إلى الجور الذي لاعاصم للمواطنين منه. وسنرى كيف أن الإسلام لم يكن بحاجة إلى شعار ما من شاكلة سيادة الأمة أو سيـادة الشعب لتقـديم الضمـانـة الفعالة لعدم تدلي القائمين على سلطة الأمر إلى**

الجـور، تلك الضمـانـة التي جاءت في الاسلام كعنصر من عناصر النسق السياسي الاسلامي ومقومة من مقومات «نظامه القانوني» (في تعبيرنا المعاصر) .

* * *

وبعد أن انتهينا من الوقوف على دعائم النظم السياسية الغربية المعاصرة تمهيداً **لتـوضيـح حلول الاسلام الرائعة في مجالها**، سنعرض فيما يلي لمضمون ماجـاء في كتـاب The Caliphate للمستشـرق الانجليـزي «ارنولد» بفصله الثالث في شأن النظـريـة السياسية للخلافة وذلك لتحليله ونقده نقداً موضوعياً ، ولكي نواجهه بحقيقة النظام السياسي الإسلامي متمثلة في الحلول التي قدمها الاسلام للمشكلة السياسية ، ومقارنة بتلك الحلول التي تقدمها النظرية السياسية الغربية المعاصرة في هذا الصدد ، والتي فصلناها آنفاً .

لقد تناول المستشرق الانجليزي (Sir Thomas W, Arnold) **نظام الخلافة الاسلامي في كتـاب بعـنـوان (The Caliphate)** والـذي نشـر للمـرة الأولى في **أوكسفـورد عام (١٩٢٤)**[٤] والـذي يعنينـا من هذا الكتـاب هوماجـاء في فصله الثـالث بشأن النظـرية السياسية للخلافة وعلى حد تعبيره : The Political Theory of The Caliphate

لقد بدأ «أرنولد» هذا الفصل بالقول بأن علماء الدين المسلمين قد جدوا في البحث عن سنـد «للنظـريـة السياسية للخلافة» في القرآن باعتباره المصدر الأساسي للتشريع، وذلك على نحو مافعل رجال الدين الأوربيون في العصور الوسطى حين جدوا في الكشف عن سند من الكتاب المقدس تأييداً لمطالب البابوات والأباطرة . ثم قدم طائفة من الآيات التي لجأ اليها علماء الدين المسلمون في هذا الصدد ، حتى اذا انتهى من ذلك راح يبين كيف أنه كان لابد من الاستعانة بالأحاديث لخلع مزيد من الوضوح والدقة على «نظرية الخـلافـة» فكـانت تلك الأحـاديث التي اتخـذت كأساس لفقه الخلافة في كتابات علماء الدين ورجال الشريعة المسلمين .

وفي هذا الصـدد أورد «أرنـولـد» طائفـة من الأحاديث التي تدور في جملتها حول وجوب طاعة الحاكم عادلا كان أم جائراً. فإنْ كان عادلاً فله ثواب عدله عند الله وإنْ جار فعليه الوزر في الآخرة وللرعية ثواب الطاعة .

وعـلى الـرغم من أن «أرنـولد» قد راح يؤكد أن بعض هذه الأحاديث تبدو من وضع المؤيدين لحكم أسرة أو أخرى بقصد بناء «نظرية سياسية» للخلافة مفصلة على الواقع التاريخي ولكي تتخذ سنداً لخلافة مستبدة ، إلا أنه مع ذلك قد انتهى في هذا الصدد الى أمرين :

أولهمـا : أن الخـلافـة الإسـلاميـة وقـد اعتـرف بها على هذا النحو **كانت تمثل حكماً**

مستبـداً يضــع في يد الحاكم سلطة مطلقة بلا قيد فارضة على رعاياه طاعة خالصة لاتعرف التردد .[٥]

وثانيهما : أن «النظرية السياسية للخلافة» تبدو بصيغتها المعلنة في أن أية سلطة على الأرض هي إلهية (المصدر) وأن على الرعية الطاعة **سواء أكان الحاكم عادلا أم جائرا**[٦]

وينهي « أرنـولـد» هذا الفصــل الثـالث بعبارات خافتة ، مضمونها أنه **في مجال واحد كانت السلطة التحكمية الاوتقراطية للخليفة مقيدة**، فالخليفة بوصفه مسلماً ملتزم بالخضوع للشريعة الإسلامية على قدم المساواة مع غيره من المسلمين وذلك تبعاً لكون هذه الشريعة مصدرها الوحي الإلهي الذي جاء لتنظيم السلوك الانساني في شتى قطـاعـاتـه ، الأمـر الذي لم يدع مجالا (في الاسلام) لذلك التمييز بين القانون الكنسي وقـانـون الدولة في المسيحية . **ومن هنا فإنه كان المفروض (من الناحية النظرية على الأقل) أن تكون إدارة الدولة (الإسلامية) على انسجام مع أحكام القانون المقدس**[٧] (الشريعة الاسلامية).

وقبـل أن نقـابـل أفكار «أرنولد» هذه بالنسق السياسي الإسلامي الحق بمفاهيمه وفـروضه المستنبطة من الكتاب والسنة ومن سلوك الخلفاء الأوائل، ننبه ـ فيما يلي ـ إلى ماوقع فيه «أرنولد» من أخطاء منهجية واصطلاحية في الفصل الثالث من كتابه الخلافة، وذلـك نظـراً لما هيأت له هذه الأخطـاء من اختفـاء للصيغة الصادقة للنظرية السياسية الإسـلاميـة وراء نظـريته للخلافة الإسلامية المبنية على مقتضى أحاديث أكد هو نفسه تلفيقها هي الأخرى لحساب واقع معين.

* * *

لقد بدأ «ارنـولـد» الفصــل الثـالث من كتـاب الخلافة بالقول بأن علماء الدين المسلمـين قد جدوا في البحث عن سنـد «للنظـريـة السيـاسية للخلافة» في القرآن باعتباره المصدر الأساسي للتشريع ، ثم أضاف إلى ذلك ـ في موقع لاحق بالفصل نفسـه ـ أنـه كان لابـد من الالتجـاء للأحاديث لخلع المزيد من الوضوح والدقة على تلك النظـريـة . وهـذا كلام مؤداه أن مدلـول عبـارة «النظرية السياسية (Poltical Theory) » المنهجي والاصطـلاحي غائب تمـاماً عن ذهن «ارنولد» . إن عباراته المتقدمة والتي بنى عليها تحليله كله لنظام الخلافة الاسلامية **تعني أن للخلافة نظرية سياسية أصلا ثم راح هؤلاء العلمـاء يجـدون في الكشف عن سنـد لهـا في القـرآن والأحاديث**. وهذا تصور لايلتقي البتة بالمدلول الاصطلاحي والمنهجي للنظرية السياسية . إن أية نظرية سيـاسيـة هي ـ منهجيـاً واصطـلاحاً ـ بناء ذهني لمجموعة متسقة من مفاهيم وفروض

مستقرأة بالملاحظة من الواقع وهي حينئذ علمية يستعان بها في فهم الواقع وتفسيره ، أو هي بنـاء ذهني لمجموعـة متسقة من مفاهيم وفروض مستنبطة من مقدمات أخلاقية أو فلسفية أو عقائدية ولكي تستخدم في فهم نظام سياسي نشأ منتسباً إليها أو في الحكم على مدى استجابته لها حتى يكون جديراً بذلك الانتساب **وهي لذلك نظرية فلسفية تقدم نموذجاً لما «يجب أن يكون «لا» لما هو كائن»** ، وهذا شأن أية نظرية سياسية تستند إلى الإسـلام ، إنهـا ليست جديـرة بأن تكـون كذلـك إلا إذا قام بنـاؤهـا في جملته على مجمـوعـة من فروض ومفـاهيم مستنبطـة من القرآن والأحاديث الصحيحة **استنباطاً** أميناً ، ومن ثم مبنيـة بعيـداً عن الواقع للحكم على مدى إسلاميته ، وليست ملفقة على مقتضاه . ونخلص من ذلك كله إلى أن بناء ذهنياً أميناً للنظرية السياسية الإسلامية أو للخـلافة الإسلامية (وحتى تكون جديرة بانتسابها للإسلام) إنما يقوم على مجموعة من عنـاصر هي مقـدمـات من الكتـاب والسنـة (الصحيحة) **وعمليات استنباط مجموعة المفـاهيم المتصلة بالعـلاقـات السيـاسيـة للمجتمع** ومضامين هذه المفاهيم ، وهي جميعـاً عنـاصر لبنـاء ذهني واحـد . ومن ثم فإن الآيات والأحاديث المتصلة بالعلاقات السيـاسيـة للمجتمـع الإسلامي هي لبنة أساسية في البناء الذهني للنظرية السياسية الإسـلاميـة وجـزء أصيـل منه . فلو أن «أرنولد» قد وقف على هذا المدلول الاصطلاحي والمنهجي للنظرية السياسية لما راح يستبعد ـ على طول فصله الثالث بالتصريح أحياناً وبـالتلميـح أحيـانـاً أخرى ـ أي تصور لبناء ذهني لنظرية سياسية اسلامية خالصة ، **ولكي يؤكـد أن دور الكتـاب والسنـة في بنـاء النظـرية السياسية للخلافة قد جاء لاحقـاً لتلك النظـرية القائمة على الاستبداد والتحكم وأن هذا الدور قد انحصر في تأييده لذلك الواقع المستبد** .

ويكون «أرنولد» بذلك قد أراد أن يصور نظرية للخلافة الاسلامية ، **والحق أنها ـ كمـا صور بنـاءها الذهني ـ ليست البتة جديرة بالانتساب إلى الاسلام** ، كما أنها ليست البتة جديرة بأن توصف بأنها «نظرية» (في المدلول الاصطلاحي) ، ذلك لأن بناءه لهـا لم يبـدأ من الآيـات والأحاديث الصحيحة لكي ينتهي بالاستنباط إلى المفاهيم التي يتعين أن تحكم العلاقات السياسية للمجتمع حتى يكون النظام السياسي إسلامياً وإنما أخرج الآيات والأحاديث نهائياً من البناء الذهني الذي بدأه من واقع الخلافة في عصور معينة ثم راح يلجأ إلى تلك الآيات والأحاديث المختارة لتأييد ذلك الواقع ، فأين هذا من البنـاء الـذهني الصحيـح لنظرية سياسية بالمدلول المنهجي الدقيق للنظرية من ناحية ومن حيث صدق انتسابها الى الاسلام من ناحية أخرى .

وثمـة خطأ آخـر وقـع فيـه «أرنـولد» بشأن المضامين الفنية لبعض الألفاظ الاصطلاحية إما لعدم إدراكه لها إدراكاً دقيقاً بحكم انتمائها إلى مجالات بعيدة عن

تخصصه وإما قصداً بهدف تمييع موقف الإسلام الصحيح من العلاقات السياسية . لقد انتهى «أرنولد» بتحليله على طول الفصل الثالث إلى القول بأن النظرية السياسية للخلافة قد صيغت لتكون سنداً لخلافة مستبدة استدعيت الآيات والأحاديث لتأييدها بالتفصيل المتقدم . غير أن «أرنولد» راح يختتم فصله هذا بفقرة أخيرة جاء فيها (وبعبارات خافتة) أنه «في مجال واحد كانت السلطة التحكمية الأوتوقراطية للخليفة مقيدة ، فالخليفة بوصفه مسلماً ملتزم بالخضوع للشريعة الإسلامية على قدم المساواة مع غيره من المسلمين وذلك تبعاً لكون هذه الشريعة مصدرها الوحي الإلهي الذي جاء لتنظيم السلوك الانساني في شتى قطاعاته ... ومن ثم فإنه كان المفروض (من الناحية النظرية على الأقل) أن تكون ادارة الدولة على انسجام مع أحكام القانون المقدس (الشريعة الاسلامية)

فلو أننا احتكمنا الى المدلول الاصطلاحي والمضمون الفني لكل من لفظتي «الاستبداد» و«التحكم» حتى لدى النظم السياسية الغربية المعاصرة وفلسفتها ، لتبين لنا مدى التناقض بين ماانتهى إليه «أرنولد» من تحليله على طول الفصل الثالث في شأن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية إذ راح يؤكد أنها قد صيغت لتكون سنداً لخلافة مستبدة تحكمية وبين ماجاء في تلك الفقرة الأخيرة لفصله الثالث . فلقد سبق أن أوضحنا في بحثنا هذا أن « التحكم» في ظل الدولة الغربية المعاصرة لايعني أكثر من عدم الالتزام بالمشروعية أي بقواعد النظام القانوني للدولة من جانب القائمين على سلطتها ، وأن الاستبداد يجاوز ذلك الى الخروج على القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع والتي تقبع في ايديولوجياته التي انبثقت منها نظمه القانونية والسياسية .

فلو أننا أحتكمنا الى مفهوم كل من الاستبداد والتحكم كما تحدد في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة وفلسفاتها والتي ينتمي اليها «أرنولد» لبدا التناقض عميقاً بين ماانتهى اليه ذلك المستشرق من صياغة للنظرية السياسية لخلافة اسلامية مستبدة تحكمية وبين ماضمنه هو ذاته «الفقرة الأخيرة» من الفصل نفسه والتي تؤكد - **وإن كان قد عرضها بعبارات خافتة** - التزام الخليفة بأحكام الشريعة الإسلامية في شتى المجالات وعلى قدم المساواة مع غيره من المسلمين وبوصف الشريعة الاسلامية القانون المنظم لشتى قطاعات النشاط الانساني والتنظيم الاجتماعي بما فيه قطاع السلطة العامة. **ذلك بأن التزام الخليفة في نشاطاته الخاصة والعامة أي مايتصل بسلوكه من حيث هو انسان عضو في مجتمع إسلامي ومن حيث هو قائم على سلطة الأمر في مجتمع إسلامي على النحو الذي أورده «أرنولد» نفسه لايستقيم البتة مع ماانتهى إليه «أرنولد» ذاته وفي الفصل نفسه حين قال بأن النظرية السياسية للخلافة الاسلامية قد صيغت كسند للاستبداد والتحكم** . إنّ مجرد التزام الخليفة المسلم

بأحكام الشريعة بتلك الأبعاد المتقدمة التي صورها «أرنولد» ذاته لقاطع بقيام الخلافة على مبدأ المشروعية أي على مبدأ التزام السلطة بالنظام القانوني للدولة حتى بمدلوله الغربي المعاصر، وبالتزامها كذلك بمبدأ الشرعية بمدلوله الواسع نظراً لكون القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامي قد تضمنها القرآن والحديث على قدم المساواة مع أحكام النظام القانوني للمجتمع الاسلامي التي وردت هي الأخرى في المصدر نفسه وبالتفصيل الذي سنعود إليه فيما بعد .

وهكذا يكون «أرنولد» قد وقع في تصويره للنظرية السياسية للخلافة في خطأ مرده إلى أمرين أولهما: أنه بدأ من تصوير غير صحيح للمضمون الاصطلاحي لعبارة النظرية السياسية مما أدى به إلى الخلط بين تاريخ واقع الخلافة الاسلامية وبين الخلافة الإسلامية كنظام سياسي إسلامي ، وثانيهما: أنه بعدم تصوره للمضمون الفني الدقيق للفظتي «الاستبداد» و«التحكم» قد فوت على القارىء إدراك حقيقة نظام الخلافة الجدير بانتسابه إلى الإسلام في خاصته الكبرى المتمثلة في التزامه الصارم بمبدأي المشروعية والشرعية معاً .

* * *

وإذا انتهينا من نقد فكرة «أرنولد» عن النظرية السياسية للخلافة الاسلامية ، من الناحيتين المنهجية والفنية على النحو المتقدم ، ننتقل فيما يلي إلى بيان الحلول التي قدمها الإسلام للمشكلة السياسية .

ولكي تستجيب هذه الحلول الإسلامية للمقارنة الصحيحة بينها وبين الحلول الغربية المعاصرة لتلك المشكلة سنعالج الحلول الإسلامية في الإطار نفسه الذي عالجنا فيه الحلول الغربية في صدر بحثنا هذا **مع محاولة الارتباط بلهجة التعبير الاصطلاحي المعاصر ودون المساس بالمضمون**. وسنرى كيف أنه في هذه المقارنة يقع الرد على أفكار «ارنولد» والمتابعين له من ناحية الموضوع. وإعمالا لهذا المنهج سنبين فيما يلي موقف الإسلام من المعيار العددي الغربي بصدد الكيان العضوي لسلطة الأمر ثم موقفه من المفهوم الغربي المعاصر «للدولة» ومن مفهوم «الشرعية» في اطار تلك الدولة الغربية، فموقفه من الديمقراطية الغربية المعاصرة التي جاءت تطبيقاً لمبدأ سيادة الأمة هناك.

فأولا: ماموقف الاسلام من فكرة الدولة الغربية المعاصرة والتي مضمونها كما قدمناه آنفاً انتقال سلطة المجتمع السياسية من حالة **القوة الخام إلى القوة المنظمة** أي من حالة الامتثال بالخوف إلى الالتزام بالنظام أو في معنى آخر الانتقال **من حكم الفرد الى حكم القانون**، الأمر الذي يربط فكرة الدولة الغربية المعاصرة بفكرة القانون

مهيئاً بذلك لإعمال مبدأ المشروعية بمدلوله الغربي المتقدم؟

إنَّ نظرة ممعنة فيما جاء بالقرآن وبالأحاديث في شأن سند الالتزام بطاعة القائمين على سلطة الأمر في المجتمع الاسلامي تقطع بالقول بأن الاسلام **قد سبق الغرب الحديث بأكثر من ألف عام في تصويره «للسلطة المنظمة»** في المجتمع ومن ثم الخاضعة للقانون، فوفقاً لأحكام الإسلام طاعة السلطة فضيلة مأموربها: يقول الله تعالى: (ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) [النساء ٥٩]، ويقول صلوات الله عليه: **«من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني»**. غير أن هذه الطاعة في الاسلام **مرهونة بالتزام القائم على سلطة الأمر بأحكام الشرع (الكتاب والسنة)** فيما يصدر عنه من أوامر، فالأصل في الإسلام أنه **«لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق»**، وهذا الحديث يتضمن **قيمة سياسية إسلامية عليا** مؤداها ـ كما ورد في حديث آخر ـ «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره **مالم يؤمر بمعصية فإنْ أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**»، وهذه أحاديث متفق عليها. وهكذا يقضي الاسلام بربط الالتزام بطاعة القائمين على السلطة بالتزام هؤلاء بأحكام الشرع أي بالقرآن والسنة في المعنى الذي قدمناه آنفاً. وهذا مؤداه سلخ السلطة عن أشخاص القائمين عليها لاخضاع ممارستها لدستور مسبق هو كتاب الله وسنة رسوله. أليس هذا هو بعينه مضمون مفهوم الدولة الغربية الحديثة الذي يدعي الغربيون أنه من ابتداع فكرهم الحديث؟! ولو أنهم علموا بحقيقة ذلك التدرج في الالتزام السياسي الذي يتعين أن يقوم عليه المجتمع الاسلامي. ذلك التدرج المستنبط من الكتاب والسنة والذي قوامه التزام أعضاء المجتمع الاسلامي ، والقائم على سلطة الأمر بذاته وعلى قدم المساواة بدستور الإسلام (القرآن والسنة) من ناحية وتعليق الالتزام بطاعة السلطة في المجتمع الإسلامي على التزام القائم عليها بقواعد ذلك الدستور من ناحية أخرى ـ لو أنهم علموا ذلك لما ادعوا بأن مفهوم دولة القانون هو من تصوير فلسفاتهم السياسية الحديثة . ولقد سبق أن بينا كيف أن «أرنولد» لم يستطع أن يخفي هذه الحقيقة في الفقرة الأخيرة من فصله الثالث على النحو الذي أشرنا إليه **وان كان قد حاول أن يصرف نظر القارىء عن مدى أهميتها في تصوير النظام السياسي الإسلامي الحق . وجملة القول إذن في هذا الصدد أن الاسلام هو الذي قدم وللمرة الأولى في تاريخ النظم السياسية أروع صورة للسلطة المنظمة تنظيماً قانونياً ومن ثم لدولة القانون .**

وثانياً: ماموقف الاسلام من المعيار العددي الغربي في شأن الكيان العضوي للسلطة؟ يقول الله تعالى وهو أصدق القائلين : (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو

يعقلون إن هم إلّا كالأنعام بل هم أضل سبيلا) [الفرقان ٤٤]. في هذه الآية الكريمة يبين سبحانه كيف أنّ الكم العددي البشري لايمثل قيمة بذاته ، ثم تأتي الآية الكريمة القائلة (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون) [الزمر ٩]، لكي تقطع بفضل الذين يعلمون على الذين هم على غير علم ، (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) [المجادلة ١١] .

وإذا انتقلنا بهذه القيم القرآنية العامة الى ميدان الحكم قلنا بأن **العبرة في القيام على شؤون الجماعة ليست البتة بالكم البشري ، إنما هي ـ في الاسلام ـ «بالكيف»** . إنّ تسلط السواد الأعظم من الناس على المصلحة العليا للجماعة مرفوض في الاسلام ، ذلك بأن تدبير هذه المصلحة يقتضي درجة من العلم والحكمة لاتتوفر لذلك السواد . إنّ العبرة في تولي شؤون الجماعة هي ـ في الاسلام ـ للايمان والعلم اللذين يرفعان أصحابهما درجات فوق من عداهم . إنها إذن ودونما حاجة إلى اجتهاد «حكومة الخيرة المؤهلة للحكم» وليست البتة تسلط السواد الأعظم المهيىء للغوغائية .

ولو أننا تصفحنا كتابات فقهاء المسلمين الأوائل الصادقين من أهل السنة والجماعة في مجالنا هذا للاحظنا كيف أنهم قد استنبطوا من تلك القيم القرآنية ما استنبطناه . **فلقد التقوا على شروط يتعين توافرها لمن يتولى أمر المسلمين تقطع بالتأكيد لمعيار «الكيف» ودون الكم** ، أي بحكم الخيرة المؤهلة دون الكثرة التي لاتعلم . ففي كتاب «الأحكام السلطانية» ينقل لنا الماوردي ـ المتوفى سنة ٤٥٠ هـ ـ ماكان شائعاً في عصره بصدد الكيان العضوي لسلطة الأمر بل وبصدد أهل الاختيار (أي بصدد الناخبين في نظمنا العصرية) على السواء لدى الصادقين من فقهاء أهل السنة والجماعة ، فيقول :

«إنّ الإمامة فرض كفاية كالجهاد وطلب العلم فإذا قام بها من هو من أهلها سقط فرضها عن الكافة ، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان : أحدهما: أهل الاختيار (الناخبون في تعبيرنا المعاصر) حتى يختاروا إماماً للأمة ، والثاني: أهل الإمامة (المرشحون لمناصب الحكم في تعبيرنا العصري) حتى ينصب أحدهم للإمامة ، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا إثم . وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة وجب أن يعتبر كل منهما بالشروط المعتبرة فيه .

وأما أهل الاختيار (الناخبون) فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة :

الأول: العدالة الجامعة لشروطها

والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

والثالث : الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأرفع .

وأما أهل الامامة (المرشحون لتولي منصب الحكم) فالشروط المعتبرة فيهم سبعة :

الأول: العدالة على شروطها

والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد .....

والخامس الرأي المفضي الى سياسة الرعية وتدبير المصالح ....

وهكـذا يأتي الفقهـاء المسلمـون الأوائل من أهل السنة والجماعة ليقطعوا بأنه ـ انطلاقـاً من تلك الآيـات ـ لامجـال البتة في شأن الكيان العضوي لسلطة الأمربل وفي شأن ناخبيهم (بالتعبير العصري) على السواء، للسواد الأعظم لمجرد كونه كثرة، و **إنما هذا المجـال من شأن الفضـلاء ذوي العلم والـرأي والحكمة ، فليس أهل الاختيار هم ـ في الاسلام ـ من الغوغاء وإنما هم من المؤهلين لحسن الاختيار وهؤلاء قلة في كل زمان ومكان . وأهل الإمامة كذلك من باب أولى .**

ومـوقف الإسـلام هذا من المعيـار العددي كحل للمشكلة السياسية يذكرنا بذلك النقد الذي يوجهه النابهون من الملاحظين والمحللين الغربيين إلى مبدأ سيادة الأمة حين وضـع موضع التطبيق هناك فكانت النظم النيابية بمجالسها المنتخبة التي راحت تنفرد بسلطـة الدولة باعتبار تلك المجالس هي أداة التعبير عن الإرادة العامة ومن ثم تنطلق في تسلطهـا من غير قيـد أومسؤوليـة تبعـا لضيـاع المسؤولية بتعدد المسؤولين . إن تعدد القـائمـين على السلطـة (أعضاء المجالس) وتتابعهم **يفسح المجال هناك** (على حد تعبير هؤلاء المحللين الغـربيـين أنفسهم) **لتعاقب الانتهازيين من غير المؤهلين على الحكم .**

إن النقـد الـذي وجهـه ولايـزال يوجهـه النـابهون من المحللين الغربيين للنظم النيابية الغـربيـة المعـاصرة بالتفصيـل المتقـدم في بحثنـا هذا يكفي في ذاته كتأييد ضمني من جانبهم لموقف الإسلام المتقدم من المعيار العددي الغربي .

وثالثاً: **ماموقف الإسلام من مفهوم «الشرعية» وفي مواجهة التصور الغربي المعاصر لهذا المفهوم ؟**

لقـد رأينـا فيمـا تقـدم أن مفهوم الشرعية في الغرب المعاصر يقف بمضمونه عند الالتـزام الشكلي من جانب سلطة الدولة بقواعد نظامها القانوني، فقرارات هذه السلطة مشروعة لمجرد كونها قد جاءت مطابقة لتلك القواعد، ومن ثم فان الشرعية تقع هناك بكل أبعـادهـا وضمـانـاتها في إطار النظام القانوني للدولة، الأمر الذي يقصر مضمونها على مجرد «المشروعية» أي مجرد الالتزام بالنظام القانوني الوضعي للدولة التزاماً شكلياً فلا يجـاوز ذلـك الى الالتـزام بمـا وراءه من قيم أسـاسية وأهداف عليا هي كما رأينا في ظل النظم الغـربيـة المعـاصرة من شأن فلسفاتها السياسية التي استدعتها والتي تظل على الـرغم من ذلـك سابقـة عليهـا خارجـة عن اطارها. ومن هنا اقتصر جزاء تلك الشرعية

الشكلية ـ أو على الأدق مجرد «المشروعية» ـ على **ضمانة شكلية أيضاً هي** الرقابة على دستورية القوانين بالصورة الهزيلة التي أشرنا اليها آنفاً. ولقد كان من مؤدى هذا التصور الغربي المعاصر لمضمون «الشرعية» أن راح خروج سلطة الدولة في قراراتها وحتى بُنظامها القانوني في جملته على القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع يفلت من كل جزاء وضعي وحتى حين راح الفقه الانجليزي والفقه الأمريكي يلتقيان في الغرب المعاصر على أن «حكم القانون» (Rule of law) لايقف بمضمونه عند التزام سلطة الدولة بالمضمون السلبي للمشروعية (أي بمجرد مراعاة قواعد النظام القانوني وإنما يجاوز ذلك إلى **مضمون إيجابي قوامه ضرورة مراعاة مضمون قواعد النظام القانوني ذاته للقيم العليا للمجتمع والتي هي من وراء النظام القانوني للدولة في جملته والتي هي منه بمثابة الهدف،** أي حتى حين راحت المشروعية تقترب بمضمونها من الشرعية بمدلولها الدقيق لدى ذلك الاتجاه، ظل المضمون الايجابي للشرعية ـ برغم ذلك ـ واقعاً من حيث الجزاء والضمانات خارج النظام القانوني للدولة ومن ثم من غير جزاء وضعي وظل «الجور» بقضاياه واقعاً هناك في مجال الفلسفة السياسية وظلت مقاومته تبعاً لذلك غير مشروعة تحرمها النظم القانونية ذاتها كما قدمنا.

أما في الإسلام، فإن نظرة ممحصة في «النظام القانوني للدولة الإسلامية» تؤكد **أن الشرعية والمشروعية بمدلوليهما الغربيين هذين يندمجان تماماً في نظام واحد هو نظام الشرعية** والذي يقع ببعديه الشكلي والموضوعي وبضماناته داخل النظام القانوني الاسلامي. وتوضيحاً لذلك نقول إن النظام القانوني الإسلامي ـ وقد صور في الكتاب والسنة ـ بقواعده وجزاءاته لم يقف عند حد القواعد المنظمة لسلوك المسلم وأحواله في المجتمع الاسلامي بوصفه انساناً ومواطناً وبوصفه حاكماً فحسب وإنما جاوز ذلك الى تصوير القيم الاساسية والأهداف العليا للدولة الاسلامية، ومن ثم جاعلا منها جزءاً من النظام القانوني متمتعه تبعاً لذلك بطبيعة قواعده وبطبيعة جزاءاته.

ولذلك فإن الخروج من جانب القائمين على سلطة الدولة الاسلامية على تلك القيم والأهداف لايختلف في طبيعته أو في جزائه عن خروج هؤلاء على بقية أحكام النظام القانوني الإسلامي. بل إن هذا الأمر يزداد عمقاً إذا **علم أن الهدف النهائي للدولة الاسلامية بشتى مؤسساتها إنما ينحصر في إقامة مجتمع اسلامي** أي في مجتمع تحددت معالمه بكل قطاعاته في الكتاب والسنة، وأن العمل على تحقيق هذا الهدف من جانب القائمين على سلطة الدولة هو على حد تعبير الفقه الاسلامي «**شرط ابتداء وشرط بقاء» بالنسبة لولايتهم**[٨] **في معنى أن شرعية السلطة في الدولة الاسلامية مرهونة في قيامها و في استمرارها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام القانوني الاسلامي في جملته دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم و بين تلك القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسنة.**

وجملة القول في شأن مفهوم الشرعية في الإسلام - وفي مواجهة مفهومها الغربي المعاصر - أن **الإسلام لايعرف التمييز بين المشروعية والشرعية تبعاً لكون الأهداف العليا للمجتمع الإسلامي وقيمه الأساسية قد وردت في الكتاب والسنة على قدم المساواة من حيث طبيعة الجزاء مع أحكام النظام القانوني الإسلامي على النحو المتقدم**. إن النظام القانوني الاسلامي ليس له فلسفات عقلية سابقة عليه تقبع فيها أهدافه العليا وقيمه الأساسية بل هو نظام متكامل على ذلك النحو المتقدم. وبهذا يظهر مفهوم الشرعية في الاسلام على مفهومها الغربي. إنّ مفهوم الشرعية الغربي المعاصر إذ يقف من حيث ضمانته الوضعية عند مجرد المشروعية بالتفصيل المتقدم يجعل من المضمون الإيجابي للشرعية (التزام سلطة الدولة بمراعاة القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع فيما يصدر عنها من قرارات بل وفي نظامها القانوني كله) مجرد تصور فلسفي أو ايديولوجي من غير أية ضمانة فعالة له. أما في الإسلام فان لمضمون الشرعية - الجامع لضرورة مراعاة سلطة الدولة الإسلامية لاحكام النظام القانوني الاسلامي وللقيم الإسلامية وللأهداف العليا للمجتمع الإسلامي على السواء - ضمانة قانونية فعّالة يظهر بها الإسلام في هذا المجال على النظم الغربية المعاصرة. وهذه الضمانة القانونية للشرعية الإسلامية **تتمثل في حق مقاومة الجور** كحق إيجابي للمسلم بل إنه في النسق القانوني الإسلامي وفي نظرية الإسلام السياسية على السواء **يجاوز مجرد الحق إلى كونه واجباً** على كل مسلم وذلك بحكم ماورد في شأنه في الكتاب والسنة. **ذلك بأن واجب مقاومة الجور هو أصل من أصول الإسلام التي صورت في كتاب الله.** ولقد صور واجب مقاومة الجور هذا في القرآن في أصل أعم هو **النهي عن المنكر**، يقول الله تعالى **(ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون) [آل عمران آية ١٠٤]**. وفي صيغة هذه الآية الكريمة مايقطع بأن النهي عن المنكر واجب إسلامي وليس مجرد رخصة.

بل إن من الآيات ماربط **واجب النهي عن المنكر هذا بالإيمان ذاته كقوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) [آل عمران : ١١٠]** . وهكذا فإن النهي عن المنكر في القرآن التزام قانوني (بتعبيرنا المعاصر) كما هو واضح من صيغة الآية الأولى، فضلا عن كونه **التزاماً عقائدياً** يرتبط بإيمان المسلم كما هو واضح من صيغة الآية الثانية. فإذا علم بأن النهي عن المنكر يعني في الفقه الإسلامي **النهي عن كل محظور في الشرع**، أي في النظام القانوني الاسلامي، **ومن باب أولى النهي عن الخروج عليه - من جانب سلطة المجتمع الاسلامي - في جملته أو في أجزاء منه ودونما تمييز بين أحكامه وقيمه وأهدافه في المعنى المتقدم. إذا علم ذلك كان جور السلطة في الإسلام في مقدمة المنكرات جميعاً. وكان جزاء الجور هو جزاء هذه المنكرات نفسها بل وأعظم شأناً في الإسلام .**

وهــذا الجـزاء القانوني للجور باعتباره منكراً في الإسلام قد ورد في حديث (متفق عليـه) لرســول الله صلى الله عليـه وسلم نصه «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطـع فبلسـانــه فإن لم يستطـع فبقلبه وذلك أضعف الايمان». وليس من شك في أن مضمـون هذا الحـديث كمضمون غيره من الأحاديث المتفق عليها في مجاله **يمثل جزءاً من النظـام القـانـوني الاسلامي بل وقيمة اسلامية من قيمه العليا والتي هي جزء منـه**. ويعني مضمـون هذا الحـديث ـ إذن ـ أن جزاء الجـور في النظـام الاسلامي هو مقاومة هذا الجور كواجب قانوني على كل مسلم مقاومة تتدرج في مضمونها تبعاً لدرجات استطاعة المسلم في شأنها **فالأصل فيها هي المقاومة بالقهر (باليد)** فان لم تكن المقاومة بالقهر مستطاعة **جازت المقاومة باللسان (أي بالوعظ)، ثم تأتي درجة مقاومة الجور بالقلب كأدنى درجـة لهـا في معنى المقـاومـة السلبيـة للحـاكم الجـائر أي برفض الامتثـال لقـراراتــه** التي تأتي خارجة على النظام القانوني والاسلامي في أحكامه أو في قيمـه الأسـاسيـة على السـواء. **والحق أن في هذا الجـزاء القانوني للجور في النظام الاسـلامي تقبـع فاعلية الضمانة الاسلامية لمبدأ الشرعية كضمانة فعالة**، وذلك في مواجهـة تلك الضمـانة الهزيلة لمبدأ الشرعية في الغرب والمتمثلة في الرقابة على دستورية القـوانـين بأبعـادهـا العاجزة عن متابعة المضمون الإيجابي للشرعية بالتفصيل الذي قدمناه في شأنها.

إن أدنى مرتبة من مراتب مقاومة الجور كالتزام قانوني وعقائدي في الوقت نفسه بالنسبـة لكـل مسلم (عـلى مقتضى ذلـك الحديث) تتمثل كما قدمنا في **رفض المسلم في مجتمعـه الاسـلامي الامتثـال لأوامـر القائم على سلطة الأمر لمجرد تضمنها لما فيه خروج على الكتـاب والسنـة ومن ثم على الـدستـور الاسلامي (بالتعبير المعاصر)، بينمـا على المـواطن في ظل الدولة الغربية المعاصرة وطبقاً لمفهوم الشرعية الضيق هنـاك أن يظـل ملتزماً بأحكام قوانين سلطة الدولة برغم اقتناعه بعدم شرعيتها أو حتى بعـدم مشـروعيتهـا إلى أن يصـدر من المؤسســات القضائية المختصة بذلك مايقضي بعـدم دستوريتها**، وهذا من شأنه وضع الضمانة الأخيرة للمشروعية (وهي أدنى درجات الشرعية) في يد مؤسسات سلطة الدولة التي تكون بذلك خصماً وحكماً في الوقت نفسه .

إنّ في التـزام المسلم في ظل الـدولـة الإسـلاميـة **التـزامـاً قانونياً ـ على النحو المتقـدم ـ بمقـاومـة الجـور، مقـاومة تبدأ بالقهر أي بحمل القائم على السلطة على مراعـاة النظـام القـانـوني الاسـلامي** في أحكامه وقيمه بالقهر أو خلعه، ولكي تقف في **أضعف درجـاتهـا عنـد المقـاومـة السلبيـة متمثلة** في رفض الامتثال لأوامر السلطة الجـائـرة، إن في هذا الالتزام مايجعل من **الالتزام القانوني بمقاومة الجور ـ بالنسبة**

للمسلم فرداً أو جماعة ـ ضمانة فعالة لرقابة شعبيته لايحتكم فيها المسلم إلا لضميره الإسلامي ثم الالتزام من حيث هو مسلم بدستور الإسلام أي بنظامه القانوني وكل ذلك بعيداً ومستقلا عن مؤسسات سلطة الدولة الإسلامية وفي مواجهتها، وهكذا يكون القول الفصل ـ في ظل النظام القانوني الاسلامي ـ بصدد الرقابة على شرعية أوامر السلطة هو في النهاية **للشعب المسلم أفراداً وجماعات** لايحتكم فيها إلا للقيم الاسلامية، فلا يترك أمرها في النهاية إلى أجهزة السلطة لتكون حكماً وخصماً معاً كما هي الحال في ظل الدولة الغربية المعاصرة، **ويؤيد فهمنا هذا لواجب مقاومة الجور كضمانة للشرعية في الاسلام رفع رسول الله صلوات الله عليه من قتل فيها إلى أعلى مراتب الشهادة**، إذ يقول «أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله في ذلك ،.....» ثم ماأعلنه الخلفاء الأوائل في هذا الصدد، فلقد خطب أبو بكر في الناس عند توليه الخلافة قائلا «أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني»، كما حمد عمر الله اذ جعل في المسلمين من يقوم اعوجاج عمر بسيفه. **أليس في ذلك كله حض على مقاومة الجور مقاومة إيجابية تصل إلى حد استعمال السيف كضمانة إسلامية للشرعية**؟ وأليس في ذلك أيضاً مايكفي لإبطال كل ماجاء في تحليل «أرنولد» للخلافة الاسلامية ولما انتهى اليه في شأن تصويره للنظرية السياسية لتلك الخلافة من حيث هي نظام مستبد تحكمي لامكان معه إلا لطاعة عمياء من جانب الرعايا؟!

كيف يستقيم تصوير «أرنولد» هذا لنظرية الخلافة الإسلامية مع مفهوم الشرعية الإسلامية بمضمونها الإيجابي المتقدم بضمانتها الفعالة المتمثلة **في واجب مقاومة الجور**، وأخيراً أين مضمون الأحاديث التي استدعيت في تحليل «أرنولد» تأييداً لنظريته عن الخلافة الإسلامية (المستبدة) من مضمون الآيات والأحاديث المتفق عليها التي قدمناها آنفاً كأساس دستوري لنظام الشرعية في الإسلام ولواجب المقاومة كضمانة له ؟[9]

ورابعاً: ماموقف الإسلام من فكرة سيادة الأمة ومن مفهوم الديمقراطية النيابية الغربية المعاصرة التي جاءت تطبيقاً لها ؟

لقد سبق أن قدمنا أن الديمقراطية النيابية الغربية المعاصرة ترتد بجذورها الفلسفية هناك إلى فكر كل من الفيلسوف الانجليزي «لوك» والفيلسوف الفرنسي «روسو» . فلقد أخذت عن «لوك» فكرته في **تسويد البرلمان** باعتباره نائباً عن الأمة مصدر كل سلطة (فكرة سيادة الأمة) تبعاً لفكرته عن النشأة التعاقدية للمجتمع السياسي ، **بيد أن هذه الديمقراطية الغربية المعاصرة راحت تتنكر تماماً لفكرة «لوك» عن حق المقاومة كحق طبيعي للمواطنين في مواجهة إخلال السلطة**

بالتـزامهـا بالمحـافظـة على حقـوقهم الطبيعيـة الخالدة والتي في مقدمتها الملكية والحرية ، وذلك على الرغم من أن حق المقاومة هذا يمثل الهدف النهائي «للوك» من وراء فلسفتـه عن العقـد السيـاسي . كمـا أخـذت الديمقراطية الغربية النيابية المعاصرة من فلسفـة «روسـو» فكـرته عن الإرادة العامة التي لاتخطىء والتي لاراد لكلمتها ممثلة في القانون ، **الأمر الذي هيأ في تلك النظم لمزيد من التأكيد للسيادة الفعلية للمجالس النيـابيـة والتي راحت تستقـل بممارسة الوظائف الرئيسية للدولة بمنأى عن كل رقابة شعبية** طوال مدة عضويتها خارجة بذلك على مضمون سيادة الشعب على النحو الذي ضمنه لها «روسو» ذاته .

وجملة القـول فإن النظم النيـابيـة الغربية المعاصرة قد أخذت من فلسفة كل من «لوك» و«روسو» مايدعم سيادة المجالس النيابية بينما رفضت تماماً فكرة لوك عن مقاومة الجـور . فإذا انتقلنـا إلى الاسلام لاحظنا أنه ليس بحاجة البتة إلى مثل تلك الشعارات الغـربيـة كشعـار سيـادة الأمـة في مجالنا هذا . **ذلك بأن النظام القانوني الإسلامي ينطـوي في ذاتـه على أروع ضمانة للشرعية متمثلة ـ كما قدمنا ـ في واجب مقاومة جور القـائمـين على سلطة الأمركواجب قانوني** ، بينما ترفض النظم النيابية الغربية المعاصرة مثل هذا الحق بالنسبة لمواطنيها بل إنها ترى في مقاومة جورسلطة الدولة عملا هداماً .

وهنـا تجـدر الاشارة إلى أن الفكر الاسلامي قد استطاع أن يقدم في مجالنا هذا **تنظيراً عقليـاً رائعـاً لطبيعـة العـلاقـة بين الحـاكمـين والمحكومين في المجتمع الاسلامي** كدعـامـة نظـريـة لحق المحكـومين في مقاومة الجوروهن ثنايا فكرة العقد السياسي التي عرفهـا الفكـر الغـربي في القـرنـين السـابع عشروالثامن عشر الميلاديين أي بعد الفكر الإسلامي بقرون طويلة. **فلو أننا تصفحنا الباب الخاص بالخلافة في كتاب «الأحكام السلطـانية» «للماوردي»** (٤٥٠ هـ) للاحظنا كيف أنه قد ربط تحليله للخلافة في ذلك الباب **بفكرة العقد**، فلقد عنون الباب بعبارة: **(عقد الامامة)** ثم راح يقدم تنظيراً عقلياً رائعاً لنشأة السلطة نشأة تعاقدية في المجتمع الاسلامي وعلى نحويجعل من هذا التنظير **سنـداً عقليـاً قويـاً لحق المقاومة كضمان للشرعية**. فلقد صور«الماوردي» في بابه هذا علاقة السلطة بالرعية على أنها **علاقة تعاقدية** تتحدد معالمها على مقتضى عقد هوعقد الإمامة والذي به **تنشأ السلطة مقيدة** بواجبات تدور في جملتها حول الالتزام بأعمال النظـام القـانـوني الإسـلامي في جملته مما يجعل استمرارها مرهوناً باستمرار التزامها بإعمال ذلك النظام، كما يترتب على مقتضى هذا العقد للرعية **حقوق يسأل الإمام عن أدائهـا قبـل الأمـة**. فإذا أدى الإمام واجباته هذه تنشأ له حقوق قبل الأمة تتلخص في واجب الطاعة. غيرأن **واجب الطاعة هذا يقابله التزام يرتبط به ألا وهو التزام الامام**

بعدم الانقياد إلى الهوى وعدم الخروج على أحكام الشرع فإن هو اتبع هواه وفسق فظلم وجار خرج عن الإمامة وجملة القول إذن أن «الماوردي» راح - بتنظيره لنشأة السلطة نشأة تعاقدية أي برضا المحكومين من ثنايا عقد هو عقد الإمامة والذي واقعته المنشئة له تبدو في عملية البيعة - يقدم مايصلح كسند نظري لتسويغ المقاومة. ذلك بأنه قد ربط واجب طاعة الأمة للامام بحرصه على عدالته باعتبار أنهما التزامان متقابلان على مقتضى العقد المنشىء لسلطة الامام ومن ثم فان جور الإمام يسقط عن الأمة واجب الطاعة بل ويجيز عزله من الامامة وثمة **نتيجة منطقية لذلك هو أن تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة مادامت تهدف إلى إخراجه من الخلافة بعد أن أضحى بقاؤه فيها غير شرعي**. وهكذا يكون «الماوردي» قد قدم تنظيراً عقلياً لمصدر السلطة في المجتمع الإسلامي من ثنايا فكرة العقد السياسي على نحو يجعله صالحاً لتبرير حق مقاومة الجور كحق يترتب للرعايا على مقتضى عقد الإمامة.

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن روعة فكرة العقد السياسي عند «الماوردي» كتنظير عقلي لعلاقة السلطة برعاياها - والتي تصلح في النهاية كسند عقلي لتسويغ مقاومة الجور إنما تتمثل في أن تنظير «الماوردي» لتلك العلاقة على أنها **تعاقدية** جاء تنظيراً حياً إذ أفلح في الانطلاق في تحليله لتلك العلاقة **وكأنها تنشأ عن اتفاق فعلي تبدو الواقعة المنشئة له في البيعة. بينما وقف تنظير «لوك» الانجليزي** - فيما بعد «الماوردي» بقرون طويلة - لعلاقة السلطة برعاياها من ثنايا الفكرة نفسها **عند مجرد الفروض العقلية البحتة** فالعقد المنشىء للمجتمع السياسي عند «لوك» هو عقد افتراضي بحت يأتي ضمن سلسلة من افتراضات عقلية صرفة لاأساس لها في الواقع ، فحالة الطبيعة اللاسياسية السابقة على عقد «لوك» هي حالة افتراضية لأن الانسان والمجتمع والسياسة ظواهر متلازمة فحيث يوجد البشر تقوم الجماعات حتماً وحيث تقوم الجماعات تنشأ السلطة السياسية كضرورة تمليها قدرة المجتمعات على الاستمرار ومن ثم فإن البدء في فلسفة «لوك» من حالة الطبيعة التي لاتعرف السلطة السياسية هو افتراض عقلي بحت وكذلك الانتقال منها إلى حالة المجتمع السياسي بعقد ، هو الآخر افتراض عقلي صرف . أما «الماوردي» فقد راح يصور تنظيره لنشأة سلطة الدولة الإسلامية نشأة تعاقدية تنظيراً حياً اذ راح يسند العقد المنشىء لسلطة ولي الأمر في المجتمع الإسلامي إلى واقعة فعلية هي «البيعة» ليرى فيها الواقعة المنشئة للعقد ، ومن هنا كان وصفنا تنظيره بأنه حي . ثم إن فكرة العقد السياسي عند «الماوردي» تبدو قادرة تماماً على تقديم سند عقلي لاستمرار مسؤولية ولي الأمر في المجتمع الإسلامي أمام رعاياه على طول ولايته وذلك **بأن ولي الأمر طبقاً لتحليل «الماوردي» هو من الرعايا في مركز تعاقدي وفي معنى أن هؤلاء يستطيعون عزله كلما رأوا أنه قد خرج على التزاماته في العقد** بأن فجر أو جار .

ومن هنـا فإن نظـريتـه عن العقـد السيـاسي ترفض تمـاماً فكرة استقلال المجالس الحـاكمة المنتخبة عن ناخبيهم طوال مدة العضوية في ظل النظم النيابية الغربية المعـاصرة والتي تستنـد إلى فكـرة الوكالة التمثيلية هناك؛ تلك الفكرة التي على مقتضاها لايكلف أعضـاء المجـالس طوال مدة عضـويتهم بتقديم حساب لناخبيهم ، كما لايجوز للنـاخبـين إقالة هؤلاء الأعضاء قبل نهاية مدة العضوية . وأنما الذي يستقيم مع فكرة «المـاوردي» عن العقـد السيـاسي بأبعـادهـا المتقـدمـة عن فكرة الوكالة الإلزامية التي مضمونها أن أعضاء المجالس المنتخبة **ليسوا ممثلين** للأمة وإنما ينظر إليهم على أنهم **قد تلقوا من ناخبيهم وكالة على سبيل الإلزام** من طبيعة وكالة القانون الخاص ومن ثم يكلفون بتقديم حساب لناخبيهم أولا بأول كما يجوز لهؤلاء الناخبين إقالتهم قبل نهاية مدة العضـويـة ، الأمر الذي يضع تلك المجالس تحت رقابة دائمة من جانب الناخبين ، إنهـا فكـرة **الـوكـالـة الالـزامية** التي حرصت النظم السياسية الغربية المعاصرة على استبعادها تماماً تمكيناً لبرلمانها من الاستقلال ازاء الناخبين طوال مدة العضوية .

وهكـذا تبـدو روعـة فكـرة «الماوردي» عن العقد السياسي كعقد عقلي حي لا لحق المقـاومة فحسب وإنما لديمقراطية (بالتعبير الغربي المعاصر) قوامها إذابة الحواجز بين الحاكمين والمحكومين وعلى نقيض ماانتهت إليه النظم النيابية الغربية المعاصرة إذ تقوم كمـا هو واضـح مما تقدم على التمكين لاستقلال المجالس الحاكمة المنتخبة بوظائفها عن الناخبين مما يهيىء لتدلي تلك المجالس إلى الاستبداد ، وكل ذلك وراء واجهة أيديولوجية براقة هي شعار سيادة الأمة .

ذلك هو تحليل قاضي القضاة الماوردي للخلافة الإسلامية (وهو من أظهر المبرزين من فقهـاء أهـل السنـة والجمـاعـة في موضوعنا) . وفي تحليل الماوردي هذا رد آخر على ماقدمه «أرنولد» في شأن النظرية السياسية للخلافة الاسلامية .

* * *

ختـام هذا البحث نقـدم فيمـا يلي تصـورنا لما يجب أن تكون عليه علاقات

وفي المجتمع السياسية حتى تكون جديرة بالانتساب إلى الإسلام ، أو في معنى آخـر **نمـوذجاً نظرياً للنظام السياسي الإسلامي** نستطيع الاسترشاد به في الحكم على مدى إسلامية نظام سياسي ما .

إن وصف نظـام سيـاسي ما بأنـه إسـلامي معنـاه أن **علاقات الأمر والطاعة في المجتمـع تجـري على مقتضى ماجاء في الكتاب والسنة من قيم سياسية ومن أحكام قانـونيـة في شأن تلك العلاقات** . وهذا مؤداه أن نموذجاً نظرياً للعلاقات السياسية في

المجتمع الإسلامي يتعين أن يقوم على مجموعة من مفاهيم متسقة فيما بينها مستنبطة من تلك القيم والأحكام كما وردت في الكتاب والسنة . فلو أننا حاولنا تصوير مثل هذا النموذج على هذا النحو ، فاستنبطنا مفاهيمه من تلك الآيات والأحاديث المتفق عليها والتي أوردناها آنفاً والتي تقضي بالتزام رعايا السلطة بطاعتها ، من حيث هي فضيلة سياسية إسلامية بذاتها ومن تلك التي **تعلق هذه الطاعة على مراعاة السلطة للنظام القانوني الإسلامي بقيمه وأحكامه وعلى قدم المساواة مع المحكومين** ، ثم من تلك التي تشرع **مقاومة جور السلطة** بل وتجعل منها **واجباً اسلامياً** بالتفصيل المتقدم ، لو أننا استنبطنا من تلك المقدمات الإسلامية الصرفة مجموعة من مفاهيم بشأن العلاقات السياسية للمجتمع ثم أودعنا هذه المفاهيم جميعاً في بناء متسق لكانت هذه المفاهيم جديرة بأن توصف بأنها مفاهيم سياسية إسلامية وكان ذلك البناء الذهني جديراً هو الآخر بهذا الوصف ، أي بوصفه بأنه نموذج نظري لعلاقات المجتمع الاسلامي ، أو لما يجب أن تكون عليه العلاقات السياسية حتى تعتبر اسلامية ، لو أننا فعلنا ذلك كله لانتهينا الى تصوير هذا النموذج الاسلامي للعلاقات السياسية مرتكزاً على «**مفهوم سياسي أساسي هو مانستطيع تسميته «بالتدرج في الالتزام السياسي»** ، **وهو تدرج نستطيع تمثله على النحو التالي** :

إن على رأس سلم التدرج في الالتزام السياسي على خريطة ذلك النموذج الاسلامي يقع النظام القانوني الاسلامي بقيمه وأحكامه (بمضمونه الذي ينفرد به الاسلام على نحو ماقدمنا) ثم يلي ذلك **الالتزام السياسي العام** بطاعة ذلك النظام من غير تمييز بين قيمه السياسية وأحكامه القانونية ، وهو التزام عام في معنى أنه شامل لمواطني الدولة الاسلامية **دونما تمييز بين حاكميها ومحكوميها (إذ الأصل في الاسلام أنه لاحكم إلا لله)** . فالحاكمون ملتزمون بالامتثال لحكم القانون الاسلامي ولقيمه السياسية في علاقاتهم الخاصة وفي ممارستهم لوظيفة الحكم ، وفي الخروج على ذلك **«جور» ، ولهذا الجور مفهوم اسلامي له موقعه على ذلك النموذج الاسلامي للعلاقات السياسية** ، والمحكومون كذلك ملتزمون بتلك الأحكام والقيم في علاقاتهم الخاصة ، وفي علاقاتهم السياسية أي كأطراف في علاقة الأمر والطاعة فهم مكلفون بطاعة السلطة **بوصف هذه الطاعة قيمة سياسية اسلامية بذاتها** ، بيد أنهم مكلفون في الوقت نفسه بواجب سياسي **هو واجب مقاومة الجور** أي جور الحاكم تبعاً لخروجه على التزامه بأحكام النظام الاسلامي وبقيمه السياسية ، ولمقاومة الجور هذه مفهومها الاسلامي الذي يتخذ له هو الآخر مكاناً على النموذج السياسي الاسلامي للعلاقات السياسية . ثم يلي ذلك في سلم التدرج في الالتزام السياسي بمفهومه الاسلامي انقسام رعايا النظام القانوني الاسلامي الشركاء في ذلك الالتزام السياسي العام إلى فريقين

حاكمـين ومحكـومـين بتـدرج سيـاسي فيما بينهما قوامه التزام المحكومين بأوامر سلطة الأمر . بيد أن هذا الالتزام السياسي هو الآخر مرهون بالتزام الحاكمين بالنظام القانوني الاسلامي بأحكامه وقيمه بصدد مضمون أوامرهم ،**فان جاء هذا المضمون خارجاً على تلك القيم والأحكـام الاسـلاميـة كان بذلـك جائـراً وسقـط التزام رعايا السلطة به ووجهت مقـاومتـه ، وتلك ضمـانـة شعبيـة فعـالة للشرعية بمفهومها الاسلامي الشامل وهي ضمانة ينفرد بها النظام السياسي الاسلامي كما فصلنا آنفاً .**

وهكذا يبدو النموذج السياسي الاسلامي على هيئة بناء ذهني من مجموعة متسقة من مفـاهيم سيـاسيـة على رأسهـا مفهـوم التدرج في الالتزام السياسي ثم مجموعة من مفاهيم سياسية أخرى ، وهي جميعاً اسلامية تبعاً لكون مضمونها مستنبطاً من الكتاب والسنـة كمفهـوم الطـاعـة من حيث هي فضيلة سيـاسيـة **ومفهوم «الجور»** في مدلوله الاسـلامي **ومفهـوم «المقـاومـة»** من حيث هي واجب اسـلامي ومفهومها من حيث هي ضمانة لعدم التدلي إلى الجور .

ومثـل هذا النمـوذج السياسي الإسلامي الخالص **جدير حقاً بأن يسترشد به في الحكم على مدى إسـلاميـة أي نظـام سيـاسي** . إن كل نظـام يقيم علاقـات مجتمعه السيـاسيـة على ذلـك النحـو من التـدرج في الالتـزام السيـاسي بمفـاهيمه الإسلامية السياسية المتقدمة **هو جدير وحده بانتسابه للإسـلام** .

ولعـل في ذلـك فصـل الختـام في الـرد على ماقـدمـه أرنـولـد بصدد النظرية السياسية للخلافة الاسلاميـة .

والله يتـم نـوره ويغفـر لـي عجـزي والسـلام ،،،

محمـد طـه بـدوي

الاسكندرية في ٢٦ سبتمبر ١٩٨٢ م
المـوافـق ٩ ذو الحجـة ١٤٠٢ هـ

الهوامش

١ ـ لمزيد من التعريف بالمشكلة السياسية وبحلولها المختلفة يرجع الى كتابنا. المنهج في علم السياسة، الاسكندرية ـ ١٩٧٩ (من مطبوعات جامعة الاسكندرية) ويرجع كذلك الى المراجع المشار اليها فيه.

٢ ـ في هذا المعنى: A. Paolrein D, entreves La notion de, L,etat,Traduction Trancaise Sirey Paris, 1969

مع الفصل الخاص بالشرعية، ص ١٧٧ وما بعدها.

٣ ـ Bertrand De Jouvenel, Le Pouvoi P 326r

٤ ـ وطبعته الحالية التي في ايدينا هي طبعة:

London, Routledge, KengaN Paul, L,T,D, 1967

5 - «The Caliphate thus recegnized was a deaspetism which placed unrestricted power in the hands of the ruler and demanded unhesitating ebedince from his subjects».

Arnold, The Caliphat, P. 47,48.

6 - «The political theory thus enunciated appears to imply that all earthly autherity is by divine appeintment, the duty of the subjects is to obey, whether the ruler is just or unjust, for responsibility rests with god, and the only satisfaction that the subjects can feel is that God will Punish the unjust ruler for his wicked deeds even as will reward the righteous menarch».

Arnold, P, 49

7 - «In one respect only was the arbitrary, autocratic power of the Caliph limited, in that he, just as every other Muslim, was obliged to subnit to the ordinances of the Shariah, or law of Islam. This limitation arese from the Peculiar Character of Muslim. law as being primarily (in theory at least) derived from the inspired Word of God, and as laying down regulation for the conduct of every department of human life, and thus leaving no room for the distinction that arese in Christendom between canen law and the law of the state.

The law being thus of divine origin demanded the obedience even of the caliph himself, and theorgtically at least the administration of the state was supposed to be brought into harmony with the dictates of the sacred law».

Arnold, P, 53

٨ ـ في هذا المعنى الدكتور محمد سليم العوا: النظام السياسي للدولة الاسلامية ص ١٤٣ ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٩، المكتب المصري الحديث بالقاهرة.

٩ ـ لمزيد من التفصيل في شأن مقاومة الجور في الاسلام والآيات والأحاديث التي يرتكز اليها واجب المقاومة، يرجع الى كتابنا: حق مقاومة الحكومات الجائرة في المسيحية والاسلام، في الفلسفة السياسية، والقانون الوضعي ـ الاسكندرية ١٩٥٠م.

الفصل الثاني عشر

الحياة الاجتماعية

الحياة الاجتماعية الاسلامية
كما صورها بعض المستشرقين

الدكتور عبد الوهاب أبوحديبة
مدير مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية
تونس

الحياة الاجتماعية الاسلامية
كما صورها بعض المستشرقين

من الصعب جداً أنْ نجد تطابقاً بين مايكتبه بعض الباحثين الغربيين عنا وعن حضارتنا من تقاليد ومعتقدات ، وبين الواقع الذي نعيشه نحن من الداخل وان كان هذا أمـراً طبيعيـاً في حد ذاته فانه قد يعود أيضاً إلى الفجوة الفاصلة بين ماتعودنا عليه فاستأنسناه وما يشاهده ملاحظ خارج عنا لا يشاطرنا الأرضية المادية والاجتماعية والفكرية التي ننطلق منها . وعلى هذا الأساس فان كل مايكتب أو يقال عنا يهمنا بالدرجة الأولى لأننا نجد فيه صورة ما ، صادقة كانت أو مشوهة . تبعث على التساؤل وتحث على النقد الذاتي وتثير الشك البناء الذي يجعلنا نراجع النفس ونعدل ماينبغي أن يعدل أو نركز على ما يجب أن يركز عليه .

وهذا مايحدث عادة في تلاقي الحضارات ، إلا أنه يبدو وكأن الحضارة الاسلامية ـ إلى جانب ماأثارته من اهتمام علمي واضح ـ بناء تبلور في قالب دراسات موضوعية نزيهة ، فانها أثارت أيضاً الحقد والغضب في عديد الأوساط الغربية فعمدت حسب خطة مدبرة محكمة فيما يبدو إلى قلب الحقائق وتشويه الواقع وإصدار شتى التهم وإلصاقها بمختلف جوانب أساليب عيشنا وعناصر تفكيرنا وكنه نظرتنا للحياة .(١)

ومن غريب الأمور وليس من باب الصدف أن يكون هذا التشويه هو الذي تغلغل في الأذهان وراج . وأن يكون ماكتب علينا أكثر شيوعاً مما كتب فينا فالأوساط الشعبية والرأي العام الغربي والمحافل العلمية نفسها حتى الأشد اتصالا بالعالم الاسلامي أصبحت متـأثـرة شديـد التـأثر بالأساطير والخرافات التي يتناقلها أصحاب الآراء المغـرضـة عن المجتمعات الاسلامية . ولعل هذا مايجعلنا في حاجة ملحة إلى التأمل

ومراجعة هذه الدراسات الاستشراقية لندحض التهم ونرفعها ، وحتى لايبقى شبابنا ضائعاً ممزقاً بين صورة تمجيدية يقدمها له مجتمعه عن نفسه ولكنه لايرضى بها بحكم التطور الطبيعي للحضارات أو بحكم صراع الأجيال أو بموجب تضارب القيم ، وبين صورة خلابة ولكنها مشوهة يقدمها عنا له بعض خصومنا فتدعم فيه تلك النزعة الطبيعية للشك وتشجعه على الهروب من الواقع والتنكر له والانسلاخ عن الجلدة القومية وعن الأصالة التاريخية ....

إن أدب الاستشراق وفرقه وتنوعه وتعدد اللغات التي كتب فيها والاتجاهات التي سار على منوالها لايزال في حاجة أكيدة إلى غربلة وتقويم ، وبعض المحاولات التي قام بها بعض الباحثين سواء أكانوا مسلمين أم من المستشرقين أنفسهم بقيت إلى هذه الساعة دون الأهمية التي يكتسيها هذا الموضوع .[٢]

الاستشراق فرق وتيارات مختلفة يرتدي جميعها ثوب (الموضوعية) و (التجرد) و(الدقة) و(النزاهة) و(العلم) ... ولكنها تخفي حقيقتها على القارىء فلا يتفطن الى مايتسم به معظمها من ضعف في التحليل ونقص في الاطلاع وتسرع في اطلاق الآراء المسبقة إلى حد أن الكتابات الاستشراقية تعدّ اليوم عبارة عن خليط من المعلومات الصحيحة والأخطاء الفادحة ، فالموضوعية العلمية لم تكن كافية لتضع البعض من الباحثين الغربيين في مأمن من العنصرية والتمحور حول الفلك الأوربي الضيق .

وجدير بالملاحظة أيضاً أن أجيالاً وأجيالاً من الأوربيين اطلعوا على الاسلام وعلى حضارته من خلال هذا اللون من الدراسات التي طبعت عديد المرار وترجمت إلى كثير من اللغات ، بما في ذلك اللغة العربية نفسها مثل كتاب **جورج بوسكي عن (قيم الاسلام الجنسية)**[٣]وهو كتاب تداوله القراء طيلة ثلث قرن ونشر تحت اشراف أكبر أساتذة الغرب ونقل إلى الانجليزية والاسبانية والهولاندية ، وأصبح المدخل المفضل ان لم يكن الوحيد إلى قضية شائكة معقدة صعبة تتعلق بأخص خصائص حياة المسلمين والتي لايمكن لأي (أجنبي) أن يطلع عليها الا بالممارسة الطويلة والبحث المستفيض ألا وهي قضية (الحياة الجنسية) . إلّا أن المؤلف يدعي سعة الاطلاع والمعرفة مستغلا ماتوصل اليه من دراسة لبعض أمهات كتب الفقه الاسلامي فأصبح ينظر إليه وكأنه الخبير الاختصاصي العالمي للفقه الاسلامي وبما أن الفقه نفسه أصبح مهجوراً ومجهولا إلى حد بعيد وحتى بين الأوساط الاسلامية المثقفة نفسها فان هذا الكتاب أصبح بمثابة المرجع الأم لعديد الاجتماعيين والسوسيولوجيين والسيكولوجيين والديموغرافيين.. فلا تكاد تجد باحثاً غربياً أو مسلماً يتطرق إلى هذا الموضوع دون أن يستند الى هذا الكتاب غير متفطن دائماً إلى ما اختبأ في طياته من خرافات عن بطش المسلمين الجنسي، وعنفهم الشهواني وانسياقهم للذة واندفاعهم في طلبها، وعدم

سيطرتهم على أنفسهم فيستعصي عليهم التقيد بالمبادىء والأخلاق. ويرجع بوسكي كل ذلك إلى الفقه الاسلامي وإلى تعاليمه.. فمن تحريف إلى تشويه ومن تشويه إلى هزل فتصبح الصورة المتداولة عن حضارتنا صورة كاريكاتورية شنيعة للغاية.

فواجب علينا إذن أن نقوم بعملية مراجعة طويلة النفس لننصف حضارتنا وهو مايتطلب منا نقداً علمياً لمناهج بعض المستشرقين وتفكيكاً لطرق تحليلهم وكشف القناع عن ملابسات مواقفهم واثبات مواطن الخطأ في كتبهم ومصادرهم.

* * *

ولتحقيق هذه الرغبة لابد من العودة إلى مصدر الدراسات الاستشراقية نفسه وإلى عهد انبثاق علم الاجتماع في أوربا وإلى تطبيقه على المجتمعات الإسلامية، وذلك قصد وضعه في إطاره التاريخي الحقيقي . فمن ينكب على دراسة تاريخ الفكر الفرنسي والانجليزي والألماني في غضون القرن التاسع عشر يلاحظ اقتراناً واضحاً بين دخول الغرب طور التوسع الاقتصادي والجغرافي وظهور النظريات السيوسولوجية الجديدة. ولا يمكن بحال من الأحوال ان يعتبر هذا التزامن مجرد وليد الصدف. إنما هو حلقة من سلسلة طويلة تمتد جذورها إلى عهد النهضة الغربية لما دخلت أوربا في مغامرة غزو القارات والاستيلاء على كل مكان (خال) من (حضارة) واكتشف الغربيون آنذاك عوالم جديدة أخذوا يتنافسون على احتلالها ويتسابقون على الاستيطان فيها فتوسعوا في المعمورة كلها التي تحولت إلى مرتع يُقسّم ويوزع ويستعمر، وإن كان ذلك قد تم بمجرد دوافع اقتصادية وعسكرية معروفة فإن الدول الغربية كانت في حاجة إلى عملية التسويغ لهذا الاحتلال الذي لم يكن يسايرفلسفة الديمقراطية والحرية خاصة وأن بعض الأوساط التقدمية كانت تحترز ولم تكن مقتنعة تماماً بشرعية الحركة التعميرية ولا بضرورة السيطرة الامبريالية . فإن سياسة التوسع العسكري نفسها لم تكن تساير أساساً المبادىء والمثل العليا التي بنيت عليها فكرة الرقي البشري ومن ثم انبثقت نزعة عميقة الرسوخ في الأذهان منذ ذلك العهد إلى يومنا هذا تقول بتفاضلية الثقافات والمجتمعات والحضارات والأديان، وآلت في نهاية المطاف إلى نظرية (العقليات) التي ظلت وكأنها القول الفصل الى مابعد الحرب العالمية الثانية ، فأصبح من المسلم به أن البشرية في تطورها التاريخي وسيرتها الكونية نحو الحضارة أصناف وأقسام متباعدة وأن الحضارة الغربية تمثل خلاصة التطور بيد أن المجموعات الأخرى ماتزال (بدائية) تعيش طور التوحش والهمجية والقبلية وشتى أوجه الانحلال والجهل والفقر والبؤس والتخلف.

فكان لهذا الموقف تأثيران اثنان: أولهما عملي، وثانيهما نظري، أما العملي فإنه يتمثل في كون المجتمعات الأوربية المتقدمة لابد وأن تكون (مسؤولة) أمام ضميرها وأمام التاريخ عن بقية الشعوب المتأخرة (فواجب) عليها أن تستعمرها حتى تلقنها معاني الحضارة وتسمو بها إلى مستويات الرقي الاقتصادي والاجتماعي والثقافي .

وهذا ماسماه **رديوارد كيبلن: (حمل الرجل الأبيض)** أو ماكان يدرسه اساتذة الفلسفة الفرنسيون إلى تلاميذ البكالوريا بعنوان **(الاستعمار)** وواضح أن كل هذه المواقف ليست في نهاية الأمر إلا محاولات ـ كانت موفقة إلى حد بعيد ـ لطمأنة النفس وتوفير راحة الضمير وترك الشعوب المستعمرة فريسة تسيطر عليها الجيوش ويستغلها أصحاب رؤوس الأموال وأرباب الشركات ....

إلا أن كل هذا أصبح بمثابة الحاجز بين المثقفين والجامعيين والباحثين والعلماء أنفسهم والواقع الاجتماعي داخل البلاد المستولى عليها إذ غاب عنهم **أن الشعوب الاسلامية و إن كانت غير غربية فإنها تنتمي إلى حضارات عريقة وقديمة جداً لاتقل قيمة عن الحضارة الأوروبية، وغاب عنهم أن هذه الحضارات والثقافات تتفاوت هي بدورها** . فمنها ماهو مكتوب ومنها ماهو غير مكتوب ومنها ما أنجز المعجزات ومنها مازال يبحث عن **نفسه** وأن الموقف العلمي الصحيح كان لابد أن يفضي بالباحثين إلى تفصيل الأمور وتصنيفها وتنميطها والدخول في الجزئيات والفروق بين الحضارات والثقافات، بعد مقارنة بعضها ببعض وفهمها من الداخل ضمنياً وذاتياً لابعد مقارنتها جملة بالحضارة الغربية.

وازداد الاشكال تعقيداً بعد أن اتضح أنّ هذه الشعوب الاسلامية المغلوبة المهزومة عسكرياً لم تخضع ذهنياً وعقلياً لسيطرة الغرب عليها ، بل اتجهت تبحث في ثقافتها ماضياً وحاضراً عن مقومات تستمد منها مااستطاعت من القوة لتجابه خطر الاحتلال ولتدافع عن نفسها ، وفي هذا الاطار اتضح أن الاسلام لن يرضخ وأن المسلمين لن يستسلموا وأن الصراع الاستعماري بين الغرب والشرق ليس في نهاية الأمر الا طوراً من أطوار الصراع القديم بين أوربا والعالم الاسلامي ...

ولعل من أخطر مااتضح لهؤلاء الباحثين أن **الاسلام هو سر المقاومة** وأنه مادام متأصلاً في شعوب (ماوراء البحار) فلن يكتب الدوام للاستعمار الغربي .

ومن أجل كل هذا كان لابد من أن ينتقل علم الاجتماع من طور دراسة الشعوب الاسلامية ومعرفتها إلى مجرد (تطبيق) علم اجتماع البدائيين عليهم. يقول ريني موني حرفياً في مشروع برنامجه عن (علم الاجتماع الجزائري)[٤] مثلا. ويعترف أن موضوع بحوثه في هذا الصدد لايختلف جوهرياً عن البحوث التي قام بها صاباتيه [٥] من قبله

تحت عنـوان (علم الاجتماع الأهلي) ويستطرد موني في عرضها فيقول: «لنا مصلحة نظرية وتطبيقية لنتعرف على حياة الشعوب الجزائرية ، نظرية أولا لأنه من حقنا ومن واجبنا نحن الفرنسيين أن نعرف ونفهم جميع الشعوب التي نحميها وندير شؤونها ، ولا نتوقف أبداً عن القيام بالواجب نحوها، فالاستعمار الفرنسي هو الذي دفع بالدراسات السوسيولوجية وأن مبشرينا لافيتو وشارلوفوا LAFITAU ET CHARLEVOIX أسسا البحوث الاجتماعية في أمريكا كما اسستها في أفريقيا جيوشنا وحملاتنا الاستكشافية .

«وفي الجـزائـر نجد ماسكراي (MASQUERAY) ودوتي (DOUTTE) قد تركا لنا أعمالاً مجيدة بحق ونريد أن تنظم الدراسات الاثنوغرافية في اطار مؤسسة عمومية على غرار مافعلت جمهورية الولايات المتحدة أو على غرار ماقمنا به بعد في المغرب الأقصى ، ولما في تنظيم هذه الدراسات من غايات مادية تطبيقية أيضاً باعتبار أن العلم مصدر للنفوذ وللحكم فان المعرفة تصبح وسيلة لابد منها للعمل وكم من أخطاء ارتكبناها وكم من جرائم وقعنا فيها وكان بالامكان تجنبها لو كان أعواننا على بينة من سبل التفكير الأهلي وعلى اطلاع على نوعية البشر التي أوكلت إليهم رعاية شؤونهم» (ص ٤٣) .

ويعترف المؤلف بالفروق الكبيرة التي تميز بين الثقافة (الأهلية) الجزائرية وبين الثقافات البدائية إلا أنه يرى في نهاية الأمر أن هناك اختلافات جوهرية بين القوانين التقليـدية الجزائرية والقوانين الأوربية (ص ٤٩) كما أن المعتقدات الدينية الأهلية ـ وهو يعني بذلك الاسلام ـ تشوبها الارواحية (ANIMISME) والايمان بالجان والأرواح لذلك فهي أقرب إلى الطوطمية البدائية من الدين الحقيقي ـ والدين الحقيقي ، هنا في نظر المؤلف لايمكن أن يكون إلا المسيحية .

ويحتـار المؤلف في تحديد أبعاد بحثه وغاياته ، فهو من ناحية يعترف للجزائر بوجود شيء يمكن أن يسمى (حضارة) والكلمة يضعها هنا بين قوسين الا أن ذلك الشيء المتواضع لايوجد حسب رأيه الا عند الأقليات القبائلية ، فيؤكد أنه «يوجد شعب قبائلي ربما ليس بأمة بأتم معنى الكلمة إلا أنه أصبح واعياً بوحدته ، فله عاداته وقوانينه ، ولنختصر ذلك في كلمة فإن له حضارته الطريفة والخا صة به والتي جعلته يقاوم تفشي العادات الجديدة» (ص ٥٠)، إلا أن ذلك كله يماثل مايلاحظ عند الشعوب القديمة . ويـردف قائـلا «وخـلاصـة البحث أن لافـرق يذكر بين الاسلام والوثنية بل إن الاسلام امتـداد للوثنيـة، والبحر المتوسط لايزال بحراً يونانياً ـ لاتينياً معاً، لأن النور والفكر العتيقين لم ينطفئا بعد فيه ، وعلى فرنسا أن تواصل الحرص الشديد على إبقائهما في شمالي أفريقيا» (ص ٥٣) .

فهذه الخلفية التي بسطها ريني مونيي بكامل السذاجة والبساطة تمثل المنطلق الحقيقي لمعظم الدراسات الاجتماعية الاستشراقية عن المجتمعات الاسلامية ، وريني موني وان اكتفى بمحاولة تطبيق المذهب الموضوعي إذ يعتبر من أبرع تلاميذ دور كايم ونحن لانشك في حسن نواياهما، فإن حقيقة الاستشراق كانت بمثابة الحاجز بينه وبين الواقع الاجتماعي الاسلامي . وإذا كان هذا هو المدخل وهذا هو المنطلق فلا غرابة أن تكون نتائج البحث قد أفضت إلى تشويه الحقائق وإلى قلب الأوضاع .

وفي نظر هؤلاء لم يكن علم الاجتماع نفسه إلا باباً من أهم أبواب (العلوم الاستعمارية) (Sciences Coloniales) من حيث موضوعه حيث ينظر في مشاكل المجتمعات المستولى عليها ، ومن حيث أهدافه حيث كان يخدم مصالح الامبراطورية الفرنسية ، ولم يكن المنهاج المتبع إلا وسيلة ـ وإن كانت وجيهة في حد ذاتها ـ إلا أنها سخرت لغايات ليست لها علاقات لابالعلم ولا بالمعرفة الصحيحة ولا بمصالح الشعوب المستولى عليها .

ولو حاولنا تقييم ماكتب طيلة تلك الفترة عن الاسلام وعن المسلمين لوجدناه يندرج ـ باستثناء البعض القليل منه ـ في اطار (البرنامج) الذي سطره ولخصه موني في المشروع الذي تعرّضنا إليه.

أضف إلى ذلك أن الاختصاصيين بأتم معنى الكلمة في علم الاجتماع كانوا أقلية ضئيلة ومعظم من كتبوا عن المجتمعات الاسلامية كانوا إما موظفين إداريين أو ضباطاً في الجيش الفرنسي تكونت (ملكتهم) في الميدان حيث (اكتشفوا) الاسلام أو جعلوا من البحث في شأنه هواية لتعمير أوقات فراغهم . فكانوا بمثابة جامعي المعلومات والوقائع والوثائق فأساءوا تقديمها ووضعوها تحت تصرف باحثين آخرين استعملوها دون مراجعة لها اعتماداً على الثقة العمياء التي تعطى عادة لشهود العين . وهذه الطريقة في البحث وإن تبدو لنا غريبة جداً فإنها كانت آنذاك متداولة بين علماء الأثنوغرافيا .

اوليفي برول (Henri Levy Bruhl) صاحب نظرية العقلية البدائية والتي كتب فيها أكثر من عشرة مؤلفات ودرسها طيلة ثلث قرن في جامعة (السربون) لم يزر أبداً ولو مجتمعاً واحداً من بين المجتمعات التي (تخصص) في وصفها وتحليلها، ذلك أن البحوث الميدانية لم تكن مواكبة لعملية التنظير كما نتصور اليوم، بل كانت تقوم في أكثر من حالة على مجرد الصدف، وهكذا كان يبحث بعض أساتذة باريس وهم في عزلة غريبة عن مواطن بحوثهم.

أما الباحثون في الميدان فكانوا يعتبرون شهود عيان.. لمجرد وجودهم في الميدان الا أنه ينبغي ألا يغيب عنا جهل أغلبيتهم الساحقة باللغة العربية فكانوا يعتمدون على

المترجمين من أبناء البلد نفسه، ولذلك لم تكن صلتهم بالوسط الاجتماعي المدروس مباشرة بدورها وانما كانت تمر بوسطاء ان لم يكونوا أميين بأتم معنى الكلمة فان ملكاتهم (العلمية) في ميدان البحث كانت محدودة جداً ...

هكذا كان (يدرس) ريني موني الذي تعرضنا إلى برنامجه ، وهكذا أيضاً كان يشتغل لوكور (Charles Le Coeur) وماسكراي (Masqueray) وبرطلون (J- Bertholon) وقوتيه (E-F Gautier) إلى آخر سلسلة الباحثين في هذا المجال من أمثال جان دوفنيوا (J-Duvignau) وغيره فانهم جميعاً متطفلون أساءوا للاستشراق كما أساءوا للإسلام وللمجتمعات العربية .

فلا غرابة إذن أن نجد هذا التراث مشحوناً بشتى الأقاويل والأكاذيب والخرافات، ولعل السبب في ذلك يعود أيضاً إلى طرق تجميع المعطيات التي لم تكن لتقوم على أساس ثابت فأصبح الغث منها يختلط بالسمين، بل كانت من أجل ذلك تنال إعجاب القراء الذين يجدون في هذا الوصف وهذا التحليل (العلميين) مسوغات لشعور التفوق، وهذا الشعور كان يزيد الاستشراق بدوره تأثيراً فيعجب به القوم من جديد ويتمادى الباحثون في مواصلة بحوثهم في حلقة دائرة تغذي نفسها بنفسها.

واحقاقاً للحق فإن بعض المفكرين من أمثال آلان (ALAIN) تفطنوا لهذا الخلل العلمي وكتبوا مفندين الادعاءات الاستشراقية والاثنوغرافية وكان آلان يهزأ جداً من علماء الاجتماع ومن افتقارهم لأبسط مستويات النقد الذاتي وبالاحرى جهلهم للفكاهة والهزل. وكان يقول «لو كتبت مخاطباً قلمي: ياقلمي العزيز ووجد هذا الكتاب بعض علماء الاجتماع لنسب إلي (الارواحية) ولقال إني أرى في قلمي إلهاً صغيراً»[٦] إلا أن أمثال آلان كانوا قلائل وانفتح المجال لبعضهم ليبني (العلم) على الدجل والتزوير .

ومما زاد الأمر تعقيداً أن كانت عملية التنظير نفسها غير مباشرة، أعني أنها لم تنطلق من المجتمع الإسلامي ذاته وإنما كانت تسلط عليه من الخارج، وذلك باستيعاب مفاهيم ومبادىء ووجهات نظر استنبطها اصحابها في ضوء تجربة العالم الغربي، ونقلوها إلى غيرها من المجتمعات. ولذا ظل علم الاجتماع في معظمه متمحوراً حول المجتمعات الغربية، سواء أكان الباحثون شاعرين بذلك أم لم يكونوا شاعرين بينما كان ينبغي على علم الاجتماع أن يبقى خاضعاً أساساً إلى المقارنة التي لها آدابها وطرقها وشروطها والتي لم تبدأ السيطرة عليها إلا في الوقت الراهن.

إن الاشكالات الصورية التي تعود إلى هذا الخلل المنهجي كثيرة وغريبة فنجد مثلا من يتساءل عن السر الذي جعل المجتمع الإسلامي لم يشهد ازدهار حياة مسرحية أو من يتفنن في إبراز العلل التي لم تتكون من أجلها رأسمالية في الاسلام فيذهبون

باحثين عن الجزئيات وعن التفاصيل والأحداث التافهة التي قد تكون بمثابة العلة لعدم وجود ما التمسوه في المجتمع الاسلامي وكأنما المجتمعات لا يمكن لها أن تكتمل إلا إذا تكونت فيها المسارح أو ظهرت فيها رأس المالية .

والمقارنة بالواقع الغربي تبدو وكأنها المحك الذي يسهل الفهم على ضوئه بل نراها عند بعضهم تقترن بالصيغة التفاضلية بحيث يصبح أي مجتمع غير منظم حسب النسق الغربي، كأنه مبتور ومنقوص ومشكوك حتى في انسانيته، فلا تراهم يتكلمون مثلا عن الامم والشعوب الاسلامية ولكنهم يستعيضون عن ذلك بالحديث عن العشائر (Peuplades tribus) ولا عن القيم الأخلاقية الاسلامية ولكن عن العادات (coutumes) ولا عن الإيمان الإسلامي وإنما عن المعتقدات (croyances) ولا عن الفن الإسلامي وإنما عن الفلكلور...

نرى أن محورة كل شيء لاتتم إلا في نطاق مفاهيمهم الغربية ولا يدل ذلك في حقيقة الأمر الا عن قصور في تجاوز النفس والتفوق على الذات والنظر الى واقع الأشياء بكامل الموضوعية، والغريب في الأمر أن يصدر ذلك عن أوساط جامعية تدعي العلم والموضوعية والدقة والتثبت في الشك وفي اليقين .

والأمثلة على هذا الهذيان وفقدان الموضوعية كثيرة، ولكن لنكتف بمثال رئيسي واحد منها اخترناه في فترة تاريخية غير بعيدة عنا فضّلناه عن غيره لأن صاحبه لعب دوراً كبيراً في فرنسا نفسها لإثارة الضغائن وبث السموم، وكان يعدّ قطباً من أقطاب المختصين في معرفة أسرار الشريعة الإسلامية وطوايا الفقه وخبايا المجتمعات العربية، ولأنه كتب بلا انقطاع مدة ثلاثين سنة ودرس بالجامعات ونصب قاضياً بين الناس ومستشاراً للحكومة الفرنسية وهو ريمون شارل صاحب (الروح الإسلامية)[٧]

إن هذا الكتاب عبارة عن مختارات مما كتب ضد الإسلام والمسلمين عبر العصور إلا أنه قدم في قالب تأليف منسق ذي طابع شيق خلاب وبأسلوب جميل يدعي العلمانية، ناهيك أن الاستاذ فوتيه (P. Gautier) من المجمع الفرنسي وهورجل محترم مبدئياً وإن كان يجهل جهلا تاماً كل شيء عن الاسلام وعن المسلمين، كان أدرج هذا الكتاب في سلسلة (المكتبة الفلسفية العلمية)، وهي سلسلة جدية للغاية نشرت لابرز الفلاسفة وأعظم العلماء والمؤرخين والرياضيين والأطباء ..

إن التهم الموجهة إلى الاسلام خلال صفحات الكتاب ثلاث هي: **(الفقهية)** **(والتعصب)** و**(القدرية)** وهي تأتي في سياق الحديث في كل مرحلة من مراحل العرض حتى لتبدو وكأنها عادية في الإسلام وجبلة في المسلمين.

فحياة المسلمين اليومية في نظر المؤلف غير طبيعية إذ هي تخضع دوماً وبصفة لامناص منها لمقاييس تعاليم الفقه التي ضبطها وجمدها في أدنى جزئياتها بحيث لم تبق أية إمكانية للتصرف الحر عند المسلمين فهم يتصرفون في جميع أقوالهم واحساساتهم وتصوراتهم حسب مادوَّنه الفقهاء وما قرره أئمة الفكر عندهم فلا يتحركون إلا طبقاً لهذه التعليمات التي تفننت في تقنين جميع أنواع السلوك البشري سواء أكان ذلك على المستوى الفردي أم الجماعي، أم كان ذلك على صعيد الفكر أم في مستوى التعايش الاجتماعي أم المعاملات الاقتصادية أم العلاقات السياسية فالفقه لم يبق كبيرة ولا صغيرة إلا وأصدر فيها مقولة أصبحت بمثابة الحاجز بين الانسان المسلم وحياته مما جعل الفقه سلباً للوجود ونفياً للحرية وطمساً للبصيرة كما يدعي شارل .

هكذا يقدم شارل الاسلام في قالب عملية أفرغت الحياة الاجتماعية من كل حرية ومن كل ذاتية أو إرادية. فالتعاليم والمقاييس الفقهية تحاصر الانسان من كل ناحية فتنسج حوله شباكاً تمنعه من كل تحرك خارج تلك التعليمات وتلك الأطر فيفقد الانسان انسانيته ويتحول إلى آلة ميكانيكية تخضع لتوجيهات الفقهاء. والى هذه الفقهية (Le Juridisme musulman) **يرْجــع الكتاب عدم قدرة المسلمين المزعومة على التقدم والتطور والاختراع والابتكار لأن الفقه بمثابة العقبة أمام الفكر الحر الخلاق وأمام امكانية تقبل المجتمع للتغير والبدع والاكتشافات.**

ويخصص المؤلف باباً كاملا لهذه (الفقهية) ويقول عن المسلم إنه رجل القانون (Homo Juridicus) «إن النظرة المستوعبة للفقه، وبالأحرى لشتى مذاهبه الكبرى وفروعه الأخرى شيعية كانت أو خارجية أو غيرها أصبحت اليوم مستعصية على العلم الأوربي على الرغم من جهـود علمائنا المستشرقين المكثفة منذ قرن ونصف، وذلك لأن أنساقاً اخـلاقيـة ـ قانـونيـة كهـذه بقيت على طرقها القروسطية غريبة بعيدة كل البعد عن عقليتنا... ان الخلط بين ا لحق والشرع دون أي تمييز ممكن للحدود الفاصلة بينهما يبقى العنصر الأساسي لدهشتنا (ص ١٩٣ ـ ١٩٤) والسبب في ذلك حسب رأي المؤلف هو أن مصدر الشريعة الاسلامية ينحصر في الوحي الإلهي وفي (الفقهية) المنجرة عن ذلك عندما يحاول الانسان تحويل القانون عن مستواه البشري ورده إلى مستويات إلهية.

فالقاعدة القانونية هي القرار الإلهي الذي يأتي في قالب مخابرة تتصل بأعمال البشر وتتعلق بأفعال الأشخاص المكلفين وبكلامهم وبتفكيرهم فتؤيد هذا وتستهجن ذاك أو لاتبالي به ثم تحلل هذا وتحرم ذاك وتضبط النتائج والمسؤوليات فالقاعدة لاتصلح إلا إذا عدنا بها إلى الأصول عن طريق المقارنة والاستنباط ، وهكذا فانه يصبح مستحيلا على الفقيه أن يأخذ بعين الاعتبار متطلبات الحياة الاجتماعية والاقتصادية إذ لابد له

أن يبقى دائماً في استنتاجاته وفي بنائه ملاصقاً للنص مهما كان تنافره مع حاجيات العصر» (ص ١٩٤) .

وهـذا العنصر غير الارادي الصرف يجعل الاسلام بعيداً كل البعد عن مفهوم القانون الطبيعي الغربي وفي نهاية الأمر ليس العدل في الإسلام إلا وفاء لمشيئة الله وهكـذا إن كانت الأخلاق مصدر القوانين في الغرب فان الاسلام يجعل من الشريعة مصدر أخلاق الأمم (ص ١٩٤) .

ويستمـر صاحبنـا في عمليـة التنظير بالمقارنة فيتساءل والحالة تلك عن مجرد امكانية نجاح الدراسات الاجتماعية النظرية في مجتمع اسلامي بعد أن جمدها الفقه حسب مايـدعيه ريمون شارل في طور عتيق وعتيق جداً لتنظيم العلاقات الاجتماعية بعيداً عن الطرق العصرية الحديثة ، فالمسلمون مثلا لايفرقون بين القانون العمومي والقـانون الخاص بين المخالفات التي تمس بمصالح الغير والمعاصي المنافية للتعاليم الإلهية وعلى الرغم من تفنن الفقه وتشعبه واهتمامه المبدئي بجميع شؤون الحياة فإنه لم يعر أي اهتمام للمؤسسات السياسية والادارية مثلا وأهمل جانباً كبيراً من التراتيب المتعلقة بالقانون الجزائي والقانون التجاري .

وهذا يعود الى ايمان المسلمين بأن الحفاظ التام على شريعتهم يعني الحفاظ على الاسلام نفسه ، فأصبح التشبث الشكلي بالفقه وبقواعده وبالارادة المطروحة فيه هو الأصل والحال أنه خليط من معايير ذات أهمية مختلفة بعضها تافه وبعضها خطير ، الا أن النتيجة النهائية هي توحيد السلوكات حيث أصبحت سواسية فتحجرت وتجمدت وفقدت حيويتها .

وبطبيعة الحال يشعر ريمون شارل بمبالغته في تحريف الواقع ويتفطن إلى وجود تطورات تاريخية كثيرة طرأت على الفقه الاسلامي وعلى المجتمعات الاسلامية مواكبة منه ومنهـا لمجرى التاريخ من أهمها المحاولات الموفقة لتجديد الفقه ولاعادة فهم تعاليمه واستنباط قواعد عملية مجارية للأحداث ومنبثقة من روح الاسلام نفسه وهناك تغييرات اجتماعية ثورية هزت ولاتزال تهز العالم الاسلامي ، الا أن صاحبنا عوضا عن أن ينوه بهذه التطورات المباركة التي ينوه بها جميع المسلمين نجده يحذرنا منها لأن التطور حسب رأيه لايمكن أن يكون الا بالفصل التام بين الدين والحياة .

وهذا الفصل يراه شارل مستحيلا على (عقلية) الاسلام وعلى ذهنية (المسلمين) فيقول « حجر العثرة والمأساة يكمنان في العلاقة التي لابد من استنباطها من جديد بين الشريعة المنزلة والشريعة الانسانية» أي بعبارة أخرى فإن الحل الوحيد للمسلمين يكمن في التخـلي النهـائي عن الاسـلام وفي الاقتـداء بالغرب . وبما أن هذا صعب عليهم

ولايسـايـر طبيعة تعصبهم الأعمى فان المؤلف (ينصحهم) .. بالبقاء على حالهم ... «ولنحذر من الاصلاحات المرتجلة .. إن التدمير السريع لطرق التفكير وأساليب العيش لعشرات ملايين المسلمين غير المؤهلين للحياة الملائكية الفردية ستكون رهيبة ونتائجها وخيمة ولن تؤول إلا إلى بعث مؤسسات كاريكاتورية والى انحطاط في الذهنيات .. (ص ٢١٨) .

وهكذا يصدر حكمه النهائي على المجتمعات الاسلامية بأنها ستظل الى أجل بعيد تتخبـط في متنـاقضـات الفقـه وفي تضاربه مع واقع العالم العصري وطبيعة العالم العصري في نظره ، **إما أن تكون غربية أو لاتكون .**

إن هذه المعاني توهم في ظاهرها بالوجاهة ، إلا أنها من قبيل الحق الذي أريد به باطلاً إذ أنهـا استعملت في اطار لايليق بأدنى مستـويات البحث العلمي ، ولايساير الحقيقة . والهدف من هذه الاتهامات واضح كما ذكرنا، غرضه تسويغ عمليات الفرنسة وتجذيرها في شمالي افريقيا ، إذ (باثبات) صاحب البحث لكل هذه (العيوب) يمكن للقراء من غير المتنبهـين أو من غير المـطلعـين على حقيقـة الأمور ان يستحسنوا السياسة الفرنسية الرامية الى طمس معالم الشريعة الاسلامية والى تعويضها بالقانون الفرنسي الوضعي .

وفات ريمون شارل أن الفقه الاسلامي في مصدره وفي نشأته وفي تطوره غير الذي ذهب اليه ، اذ الوحي اتى بتعاليم وسن مبادىء بقي على المسلمين وفي طليعتهم أئمتهم وعلمـاؤهم ومفكـروهم أن يستنبطوا منها مايجعلهم يعيشون في ظل الهداية القرآنية ومبـادئهـا السامية ، وفاته أيضاً أن الله أراد بعباده اليسر ولم يرد بهم العسر ، وأن المصالح الآجلة لايمكن لها أن تنسينا المصالح العاجلة وأن الخير العام والخاص يبقى دائماً نصب أعين المشرع ، فالفقه الاسلامي في جوهره عملية استنباط مسترسلة تأخذ بعـين الاعتبـار جميع العناصر المكونة للمجتمع بما في ذلك العنصر الديني والعنصر الاقتصـادي والعنصر المـادي والعنصر الجغرافي والعنصر النفسي ... والفقه مشروع لاينتهي لتأصيل القيم الإلّهية وغرسها بعد فهمها في الحياة اليومية ولتجذيرها في صلب متـطلبـات العصر وللسمـو في الوقت نفسه بالحاجات البشرية على تشعبها ولتطويرها وتغييرها وتهذيبها حتى يصبح التعايش البشري ممكناً بعيداً عن الأحقاد والضغائن والشقاق والفتن . ولسنا نجد عبر العصور والأمصار محاولة كهذه من حيث الجرأة وطول النفس .

ولايفوتنا أن الفقه الاسلامي يتفاوت في نتائجه حيث انه يغطي أربعة عشر قرنـاً من الزمـان ويشمـل شعوباً وقبائل تختلف في عقلياتها وعاداتها والمحيط

الطبيعي الذي تعيش فيه ، وحيث يرى ريمون شارل في هذا الاختلاط والاختلاف فوضى نرى في ذلك انسجاماً وتوافقاً، وحيث يرى خلطاً ومزجاًكان ينبغي أن يرى جدلية مع الواقع، وحيث يرى (فقهية) كان ينبغي أن يرى تحريراً للضمير .

الفقهاء المسلمون يعدون بالملايين وقد كان من بينهم العبقري ، ومنهم من كان دون ذلك وقد أخطأ بعضهم وأجاد آخرون الا أن المجتمع الاسلامي لاينحصر في مذهب ولا في فرقة ، وليس الفقه في نهاية الأمر إلا وجهاً من أوجه الحياة الاجتماعية الاسلامية .

وقد أخطأ بعض الفقهاء في تحليلهم واختاروا في بعض الحالات ابقاء الأحوال على ماكانت عليه عوض تعديلها وتهذيبها ، ومنهم من تقاعس وحرم على نفسه ابداء الرأي واستخدام العقل فجمدوا الفقه وأساؤوا للاسلام والمسلمين الا أن هذه المواقف المتحجرة لايمكن لها أن تنسينا مواقف الأئمة الأجلاء الذين كانوا في مقدمة الفكر الاسلامي فنهضوا به وطوروه فكان لهم التأثير الشديد على سير المجتمعات الاسلامية ،وهذه العملية الثورية استمرت على مدى الأزمنة والأمكنة ، بل حتى هؤلاء الذين ا ختاروا المبالغة في الاحتراز والتحري إلى حد أنهم أضلوا الطريق فان موقفهم ـ وإن اختلفنا في تقييمه ـ يدعو إلى الاحترام، لأنه يعبر عن تواضع متناه وضمير متفان أمام عظمة الأمة وجسامة المسؤولية ، وعلى كل فإن المسلمين لم ينتظروا المستشرقين السائرين في ركاب المستعمرين الغزاة القساة لتصحيح الأوضاع والقيام بالواجب بل إنهم عبروا بكامل النزاهة والتحري عن آرائهم أمثال الإمامين الجليلين محمد عبده ، ورشيد رضا .

بل فات السيد ريمون شارل أن التعدد في الآراء أمر مرغوب فيه ومحمود في الفقه الاسلامي إذ الاسلام يرى في اختلاف الفقهاء رحمة فيظل بذلك مثلا رائعاً فريداً في تاريخ الانسانية للتسامح والعلو بالنفس لانجد له مقابلا في تاريخ الغرب القديم ولا المعاصر حيث تطغى الايديولوجيات على الفكر النزيه البناء ،فالمجتمع الاسلامي لايمكن أن يكون مجرد صورة تنعكس فيها المبادىء الاسلامية بل المعجزة الفقهية وهي خاصية طريفة في المجتمع الاسلامي تتمثل في تطوير تلك الأوضاع قديماً وحديثاً في ظلال المبادىء السامية وكأن الواقع الاسلامي يحيا بكامل وعيه وتمام وجدانه تجربته الاجتماعية باستمرار متجدد ، والعيب كل العيب أننا قصرنا في دراسة التاريخ الاجتماعي الاسلامي انطلاقاً فقط من مستويات الوجود والتواجد .

جاء الاسلام ليبني المجتمع على ركائز المسؤولية الدينية التي لاتتم إلا في نطاق الحرية والاختيار الذاتي ، وأفرد للأديان السماوية الأخرى مكانتها وحرر المعتقد وأكد

أنه لاإكراه في الدين . إلا أن بعض المستشرقين أساؤوا فهم الذمة فأولوها بادراجها في نظريتهم للاقليات بينما الحقيقة أن المجتمع الاسلامي ليست فيه أقلية أو أغلبية وإنما أناس صدقوا بالقرآن والسنة فقبلوهما كمحك للانصاف والعدل وتدبير شؤون الدنيا والآخرة ، وآخرون احتفظوا بمعتقداتهم التي ورثوها عن أجدادهم . وإن يكن المسلمون أقلية أو أغلبية فإن ذلك لايغير شيئاً من قيمة دينهم ولا من استعدادهم لقبول آراء الآخرين بغاية التسامح وهذا مالانجده بالقدر نفسه في مجتمعات أخرى قديماً ولا حتى حديثاً ، ومع هذا فان ريمون شارل يرى أن المشكل ـ المتنازع عليه ـ هو مشكل التسامح الاسلامي وهو يعود إلى صراع بين توترات كما لاحظ ذلك (لفي شتراوس Claude Levy Strauss) الذي يقول : «الحقيقة أن مجرد الاتصال بالكفار يقلق المسلمين لأن مشاهدة أنواع جديدة من أساليب الحياة تعكر صفو أساليب حياتهم التقليدية» (ص٨٠) ويضيف قائلا : «هذا التسامح ـ في صورة ما اذا كان له وجود ـ ليس في الحقيقة سوى انتصار متواصل على ذات النفس ... فالمسلمون يتفاخرون بالقيمة المطلقة التي يعيرها القرآن لمبادىء الحرية والمساواة والتسامح ثم يسارعون بالتأكيد في السياق نفسه بأنهم الوحيدون الذين يحق لهم بأن يطبقوها» . ومن ثم فهم «لايسمحون بالتسامح إلا لأنفسهم وبنفيهم إمكانية التسامح للغير فإنهم يفرغون التسامح من معناه الحقيقي» .

ويستند ريمون شارل في هذا الصدد الى كلود ليفي شتراوس من ناحية والى قوبنو (Gobigneau) من ناحية أخرى ، غير أننا نرى أن كلود ليفي شتراوس يجهل كل شيء عن الاسلام وعن المسلمين إلا أن ذلك لم يمنعه في كتابه (بئس المدارين) (Tristes Tropiques) (٨) من أن يشن هجمات عنيفة على الاسلام والمسلمين، فيقول: «الاسلام دين يرتكز على عدم قدرته على ربط الصلات بالخارج أكثر مما يرتكز على بداهة الوحي ، وإذا قارنا بينه وبين الرفق الكوني عند البوذيين أو إرادة الحوار عند المسيحيين فان التعصب الاسلامي يكتسي صبغة غير واعية عند من يقترف هذه الجريمة ، ذلك أن المسلمين لايحاولون دائماً جر الآخرين بأساليب عنيفة إلى مشاطرتهم حقائقهم بل موقفهم أعمق من ذلك اذ يستحيل عليهم أن يتحملوا وجود الغير ككفير ، ولم تبق لهم الا طريقة واحدة لحماية النفس من الشك والمذلة هي في أن يعتبروا الآخرين (عدماً) فالمسلمون غير قادرين على أن يعتقدوا بإمكانية وجود إيمان يخالف إيمانهم أو سلوك فائق على سلوكهم ، وما الأخوة الاسلامية إلا نقض للغير بنفي الكفار دون أن يكون ذلك بالاعتراف الصريح اذ الاعتراف الصريح بذلك النفي لو تم لأدّى إلى الاعتراف ضمنياً بوجودهم» (ص ٤٣٧) .

وهكـذا يحكم على التسامح الاسلامي باسم (التسامح) الغربي ، إلا أنه من غريب الأمور ان نشاهد ريمون شارل يستشهد في الصحيفة نفسها بقوبنو (GOBINEAU) قطب النـظريات العنصرية التي تبنتها النازية والفاشية والتي ماتزال مصدر التمييز العنصري عند بعض البيض وخاصة في جنوب أفريقيا ، وكان قوبنو قد كتب في دراسته عن الأديان والفلسفات في آسيا الوسطى قائلا : «ليس هناك دين أقل اكتراثاً بإيمان النـاس كالاسـلام .. ماذا يعلم القرآن ؟ ان الاعتراف بالحقيقة لايتوقف بحال من الأحـوال على إرادة الانسـان بل على ارادة الله وحـده الذي يهـدي ويضل بمشيئته المغلقة ... ولذا فان القاعدة تقول الا يكره المسيحيون ولا اليهود على تغيير دينهم» (٩)

ويعلق ريمون شارل على هذا الرأي فيقول : «إن هذه الأسطر بمثابة المفتاح لفهم موقف المسلمين إزاء الكافرين ، وهو موقف سلبي للغاية يخضع لعدم الاقتناع بجدوى هدي الضالين إلى الطريق السوي .. وفي نهاية الأمر فان التسامح الذي رسمه القرآن يشتـرط على كل من يريد التمتع بهذا التسامح تصديقه بالكتاب المنزل وقد قيل عن المسلمين انهم متسامحون ومتعصبون في الوقت نفسه» (ص ٨٢) .

وجدير بالملاحظة أن ريمون شارل وأمثاله يعتمدون في هذا الصدد على التناقض والالتجاء إلى السفسطة إذا اقتضى الأمر ذلك، ومهما يكن فان الأمر يعود إلى ذلك العيب الشكلي في التفكير الذي لاحظناه سابقاً و المتمثل في منطلق المقارنة غير العلمية حيث يخضعـون جميـع التنظيمات الاجتماعية الاسلامية إلى المعايير الغربية ، فيسلطون حكمهم على ذلك المجتمـع باعتبـار ماأبـدع الغـرب وأصـاب فيعتبـرون أن تجاربه ومقتضيات تاريخه تمثل المرجع المفضل فيأخذون على العرب والمسلمين عدم احتذاء تلك المبادىء الغربية التي هي وليدة قرون من البحث والتفكير إلا أن هؤلاء المستشرقين لم يدركوا أن الاسلام قد نظم المجتمع منذ البداية على أساس الحرية والتسامح والاعتراف بالشخصيـة الثقـافية وتقديرها ، وتبويئها مكانة لائقة ولم يحاول نفيها أو محوها أو القضاء عليها وهذه مبادىء قل أن تجدها تتحقق كليا لافي ماضي الغرب ولا حتى في حاضره ، وقـد دافـع عنهـا عديـد من المفكرين والفلاسفة النزهاء شرقاً وغرباً قديماً وحديثاً ، ومنهم من استشهد من أجلها دون أن نكون قد توصلنا لحد اليوم ونحن نعيش في القـرن العشرين الى اقحام هذه المبادىء في صلب الواقع المعاش ولاتزال الشعوب والأمم والأفراد تناضل من أجلها وبما أنه يصعب على ريمون شارل وعلى لفي شتراوس وأمثـالهما هضم هذه الحقيقة وهذا القصد الاسلامي فإنك تراهم يذهبون إلى شتى التفسـيرات السفسـطائيـة المجـردة البعيـدة عن الواقع حتى يظهروا أن التسامح

الاسلامي إنما هو تعصب للتسامح وان الاعتراف بحرية الغير ليست إلا حيلة للقضاء عليها وذلك دون أن يقيموا الحجة على آرائهم هذه ...

قد يطول الحديث لو تعرضنا الى جزئيات الوصف الذي قدمه المستشرق الفرنسي للتعـريف بالمجتمع الاسلامي ، فقد تطرق في كتابه المذكور الى موضوعات شتى عن الحياة اليومية والحياة الدينية والسياسية والقضاء والاقتصاد والأسرة متبعاً في ذلك طرق التحليل نفسها التي وضحناها وبسطنا ملابساتها ، إلا أن هناك موضوعاً هاماً من جملة ذلك يجب الوقوف عنده ولو بصفة وجيزة وذلك لتفشي الادعاءات حوله وهو يتعلق بالاسرة والزواج ووضع المرأة في المجتمعات الاسلامية .

في الباب الخامس من كتاب ريمون شارل حديث عن حياة المسلمين وعن القرابة وعن الاسرة والعـلاقات الدموية يوضح أهميتها في الحياة العامة وفي استمرار البنية الاجتماعية ، ويصفها الكاتب بأنها مبنية على مسؤولية الأب والزوج ، وكان القارىء ينتظر ان ينتقل الكاتب الى تبيان النظرة التكاملية لتوزيع الأدوار والمسؤوليات داخل الأسرة وأن يفسر مفاهيم القرابة وصلة الرحم والتكافل الاجتماعي ودور الأسرة في الحياة النفسية والانتاج الاقتصادي ودعم المكاسب الثقافية وأن يتعرض إلى المشاكل القديمة والحـديثة التي تواجهها الأسرة وتمنعها من القيام بواجبها ، وأن يذكر كيف جابهت المجتمعات الاسلامية مشاكل يعود معظمها الى مخلفات الجاهلية أو الى ظواهر جديدة تعود الى (التمدن) أو التغير الاجتماعي .

إلا أن المؤلف يفعل كل ذلك وسرعان مايعود الى مقارنة وضع الاسرة الاسلامية بمـا يشابهه في الأوضاع الفرنسية مثلما اعتدنا ذلك منه فيقول : إن خضوع المرأة لزوجها كان الأصل في قانوننا القديم والنصوص التي اتخذتها الثورة الفرنسية انفردت بسن المساواة القانونية المطلقة فعدلتها المجلة المدنية التي حددت حقوق الزوجة ثم عادت المرأة شيئاً فشيئاً إلى اكتساب هذه الحقوق بفضل القوانين اللاحقة وهكذا لم تكتسب المرأة المساواة إلا بعناء ... أما المحتوى الهيكلي لمؤسسة الزواج الاسلامي فإنهـا بقيت في وضعها العتيق الذي يباين مصالح القرينين ، فالمرأة لاتدخل في اسرة زوجها وليس هناك شيوع في الأموال ... والحق يقال ان سيطرة رئيس الاسرة وسيطرة الذكور المطلقة تغطي هذا التباين المزعوم وتجعله وهمياً للغاية من حيث مفعوله المادي ، فالسيـد والمـولى انيطت بهمـا مسؤولية الدفاع عن النظام الداخلي والخارجي للاسرة بل على كامل المجموعة القبلية فهما مؤهلان للاستئثار بأوسع نفوذ ممكن ، أضف الى ذلك ان اقتصاد العشيرة المطلق يسوغ هذه الأساليب التعسفية التي تذهب النساء عادة ضحية لها بسبب حرمانهن من الميراث (ص ٢٢٥) .

وهكذا يتحدث المؤلف كما لو كان المسلمون جميعاً يعيشون في نظام الاقطاعية في حين أن تحليل الاسرة الاسلامية يحتاج إلى نمذجة دقيقة تأخذ بعين الاعتبار التطورات الاجتماعية والاقتصادية مع الحفاظ الصريح على المبادىء الاسلامية ثم إن ريمون شارل لايفرق ـ كما كان ينبغي عليه أن يفعل لو أراد توخي الموضوعية والدقة ـ بين ماهو إسلامي وبين ما كان يقاومه الاسلام ..

إلا أن غرض ريمون شارل من إثارة هذه القضايا حسبما يبدو وتفسيرها حسب أهوائه كان الغرض منه اعطاء صورة مشوهة عن الحياة داخل الاسرة الاسلامية ولعل ذلك كان بقصد اثارة اهتمام المستعمرين الذين طالما حاولوا انتهاك حرمة المجتمعات الاسلامية فوجدوا الاسرة وما فيها من تقاليد اسلامية عريقة وتعاليم دينية سمحة وما بنيت عليه من احتشام وحياء وعفة وطهارة تحول دون المسخ والفرنسة والاغتراب وبقيت حياة المسلم داخل اسرته أمراً غامضاً مبهماً بالنسبة اليهم ، وحين عجزوا عن معرفة حقيقة واقع الاسرة الاسلامية لم يجدوا في نهاية الأمر الا ماكتب في مؤلفات الفقه أوما يبـاع أو يتجـر به في أسـواق الفجـور فعمموا ذلك على كامل المجتمعات الاسلامية واستشهدوا بالخرافات والحكايات المتداولة لتسويغ فهمهم ، والوصول الى الغايات التي كانوا يريدون الوصول إليها .

إن الفقه الاسلامي كان ينظم ويقنن ويصنف الصور والحالات الممكن وقوعها استيحاء للواقع ومحاولة لاخضاعه للقاعدة العامة ، وبذا فهو عمل بناء خلاق يترجم عن هذا الواقع الا أن الواقع الذي يصوره الفقه هو واقع منظر كانت الغاية منه تمكين القاضي أو الحاكم أو صاحب النفوذ أو المسلم العادي من فهم الوضع الذي هو فيه على ضوء تعاليم القرآن والسنة مع مراعاة الظروف والعرف والحالات الملموسة الحية ويمكن لنا أن نستخرج من الفقه شواهد عن الحياة الاجتماعية الاسلامية على شرط أن نحكم التمييز بين ماهو صوري ويتعلق بحالات شاذة غريبة تعرض لها الفقهاء وربما أطنبوا أو بالغوا في بعض الأحيان في سردها ، وبين الحالات المتواترة في حياة المسلمين العادية من ناحية اخرى ، والدراسات الاجتماعية في العادة لاتستفيد من هذه الوثائق التاريخية الوجودية الهامة الا بعد نقدها وغربلتها ومقارنتها بالواقع نفسه واثبات مقدار توازيها معه .

إلا أن بوسكـاي وميو وشارل اكتفوا بتصديق هذه الصور ، واعتبروها الواقع نفسه فاتخذوا منها المدخل المفضل لفهم مؤسسة اسلامية أساسية ، وهي الاسرة بعد ان استحال عليهم النفاذ اليها بطرق اخرى ، فاذا ما تعرض صاحب حاشية فقهية الى زواج الكهل ببنت رضيع أو تكاد وبنى بها ، ظنوا أن الاسلام يبيح ذلك ، علماً بأن الدين الاسلامي يقرر بأن البلوغ شرط لزواج المرأة ، أما اذا تعرض بعض المفسرين الى

نكاح المتعة فان بعض هؤلاء المستشرقين يصفون المسلمين بأنهم أناس ينساقون وراء غريزتهم كالبهائم التي لاتتحكم في شهواتها .

وفي هذا الصـدد يقول ريمون شارل «ان المرأة التي تضجر من غزارة زوجها الجنسية بامكانها ان تستنجد بالقاضي الذي سيتولى ضبط عدد المواقعات ويمكن للمرأة أن تطالب بالطلاق ان تجاوز زوجها ذلك الحد ..» .

ويضيف ريمون شارل قائلا : «إن مجرد وجود هذه الامكانية للرجوع إلى القاضي لشاهد واضح على استهتار الشعوب الاسلامية بكل مايتعلق بالشهوات التي يراعونها دون حيـاء» (ص ٢٢٩) ويفسر ذلك بأن المسلم «لايميز بين الحب والجماع .. دون شك أن شدة الحمى المتأتية من المناخ تزيد في التهاب طبيعة اناس غير قادرين على التحكم في غرائزهم ، والحال ان الفقر فظيع في ربوع مولد الاسلام في الشرق الأوسط وحول البحـر المتوسط ..» ويتساءل صاحبنا هل «**ان النموذج الأوروبي للحب والعشق سيخلص الحب الاسلامي من بهيميته وخاصة بالمغرب**» (ص ٢٤١) .

وهكـذا يعود هؤلاء دائماً الى الحكاية القديمة وإلى المقارنة بالغرب وإلى وضع التجربة الأوروبية في قمة التطور وإعطائها الصبغة النموذجية المثالية ..

من هذا المنـطلق وبهذا المنظار فصلوا القول في المجتمعات الاسلامية مفترين عليها شتى الأكاذيب وشتى الادعاءات من أن «**الاسلام دين استبدادي**» (ص ٦٠) **لايعطي قيمة للشخصية الانسانية** أو أن «التعاليم القرآنية مبنية على النسبية» .

«الفعل الحرام قد يصبح حلالا أو واجباً في بعض الظروف وذلك نظراً لقساوة المسلمين» (ص ٦٦) ويطنب المؤلف في وصف (**توحش**) **المسلمين** وينسب لهم شتى التهم والأباطيل من «**تقتيل وتذبيح وتعذيب وأكل للحوم الأعداء**» (ص ٦٧) .

وبما أن الاسلام أفرغ الحياة حسب زعمهم من وجدانيتها فان ا لثقافة أصبحت أمراً مستحيلا على المسلمين ومن هذه الفكرة ينطلق ريمون شارل في تحليله لنفي أي عراقة أو طرافة للثقافة الاسلامية فيغض من قيمة الفلسفة الاسلامية ـ التي انحصرت بين محاولة يائسة وغير موفقة لفهم التراث اليوناني والتمحور حول التعاليم القرآنية ـ وحتى الأدب العـربي فإنه في نظره تافه للغاية و«أن ماتمتاز به العبقرية الأدبية عند العرب هو غياب الخيال المبدع الخلاق فيها» (ص ١١٩) .

العـدالـة السياسية في الاسلام ليست إلا محاولات «لتسويغ النفوذ المطلق الذي اعـطي للحكام والأمراء» (ص ١٧١) **والديمقراطية الاسلامية مزعومة لأن مصدر السلطة والشرعية يبقى في مستوى الله** ، فالله هو وحده فاعل حرٌّ بيده السلطة على الكونين يوزعها كما يشاء (ص ١٧٢) .

وبنـاء على هذا المنـطلق المسبق الضمني يجب «أن نفهم مايقـوله الخـطبـاء المسلمون عندما يلمحون إلى مفهوم (الديمقراطية) فالمساواة بين البشر حققتها الأمة ولايمكن أن تفهم إلا كمساواة شرعية للناس جميعاً أمام الله .. وهذه التعاونية بين أناس جمع بينهم الحماس الديني لن تنتج إلّا علاقات أخوية بين أغنياء وفقراء وهذه العلاقات لن تمس ... بمصالح أي شخص ولن تتجاوز المستويات الجلدية فلن تجد نظاماً أقل ديمقراطية من الاسلام» (ص ١٧٢) .

قد يتسـاءل القـارىء عن جدوى تعرضنا لهذه الأقاويل والأباطيل؟ أليس من الأفضل أن نتركها وشأنها ، وألا نضفي عليها قيمة اخرى بكثرة ترديدها والتعريف بها إلا أن الباحث العربي المسلم يجد نفسه إزاء بعض الدراسات الاستشراقية أمام اختيار صعب . إما أن يتعرض إلى هذا الأثر بجميع معاني الكلمة ، وإما أن يضرب صفحاً عنه ، ولكن الخطر كل الخطر يكمن في تفشي هذه الآراء المغرضة والتي تقدم على أنها علمانية وموضوعية خاصة وانها صادرة عن اختصاصيين اكتسبوا شهرة عالمية أحياناً في الأوساط العلمية الدولية فأصبحت مجال تصديق ، فمثل ريمون شارل كاريكاتوري للغاية لأنه يستند على كلود لافي شتراوس وهذا الأخير بدوره يستند اليه كذلك وإلى أمثاله ولذا تصبح حلقة البحث مفرغة يتموج فيها التفكير الاجتماعي الغربي كلما حاول فهم المجتمعات الاسلامية .

وقـد دخل علم الاجتماع نفسه في عملية مراجعة لطرقه ولأهدافه فأخذت مثلا البحـوث الميـدانية التي يكتبها ابناء البلد وغير أبناء البلد تملأ الفراغ شيئاً فشيئاً وتعوض تدريجياً البحوث ذات الطابع الاستعماري الصرف .

ولا بد من أن نلاحظ أن هناك تيارات فكرية غربية أخرى لم تتبع هذا الاتجاه وحاولت انصاف الاسلام والمسلمين غير أننا كنا نود أن يكون وزن هؤلاء في بلدانهم أكبر مما هو عليه ، كما نود أن يكونوا أقل احتشاماً عندما يحاولون نقد زملائهم الغربيين فيما ذهبوا إليه ووقعوا فيه من تحريف . ونستبشر خيراً عندما نطالع ماكتبه المستشرق الفرنسي جاك بارك[١٠] (Jacques Berque) ـ في تقييمه (لخمس وعشرين سنة من الدراسات الاجتماعية في المغرب) ـ وذلك على الرغم من الطابع التمجيدي الذي يطغى على المقال ، ونحن نعلم علم اليقين أن الأستاذ الجليل غيور على زملائه وسابقيه ، إلا أنه (يفضل أن يبقى في حدود اللياقة) مع الباحثين الغربيين المتطرفين ومع المغاربة أنفسهم فيؤكد أن البحوث الاجتماعية في شمال افريقيا كرست لأهداف محدودة ولاينبغي لنا أن نلومها في ذلك ، إلا أنها انحـازت للمغالاة .... (ص ٣١٥) ويطلب منا «ألا نحاكم المدرسة المغربية لما لم تبده دائماً في هذا الباب من دقة كافية واطلاع ضاف على حقائق الأمور ..»

ولكن كيف يمكن لنا ان نغض الطرف على مآل هذه الدراسات الاستشراقية وعلى استعمالها بشتى الطرق خاصة عندما تروجها وسائل الاعلام الغربية وتعطيها دون تحفظ معاني تتجاوز بكثير قيمتها العلمية ، وبالأحرى عندما يتبناها أبناء البلد ويجعلون منها منطلقاً أساسياً لمحاولة فهم مجتمعهم من الداخل انقياداً لنظرة غريبة عنهم ، فيتيهون في الاغتراب ويضيعون في الاستلاب ويظلون مذبذبين ضالين للطريق السوي ولست تجد أبشع مثالا على ذلك من قضية الاسلام والتخلف الاجتماعي والاقتصادي، وقضية التبعية وهما خصومتان تقومان باستمرار على الاسلام ، وأطروحتان يتداولهما علم الاجتماع الاسلامي .

روّج هؤلاء الكتاب إشاعة أن الاسلام وقف حجر عثرة أمام النمو الاقتصادي والاجتماعي ، وكم من باحث حاول أن يرجع تخلف الشعوب الاسلامية وفقرها وأمية جانب كبير من أبنائها وعدم تمكنها من السيطرة المحكمة على مصيرهم الحضاري الى عوامل دينية بحتة . مما يجعل باحثاً كجيرار دي بارنيس (Gerard de Bernis) [١١]يعارض هذه الفكرة بقوله : «إن التعبير العادي عن هذه النظرية معروف ويتمحور حول موضوعين بسيطين ، وهما الإيمان الاسلامي بالقدرية والتنافر التام بين الرأسمالية والاسلام فيستنبطون من ذلك وجود كوابح تفرضها الذهنية الاسلامية فتعرقل سير النمو الاقتصادي ، فالاسلام حسب زعمهم يعارض الابداع الاقتصادي وانتشار التقدم مانعاً بذلك المسلمين من أن يحكموا فهم معاني العلاقات الاقتصادية». (ص ١٠٧)

وعلى عكس جيراردي برنيس يمكن التذكير بما كتبه ريني جاند ارم Rene Gendarme عن العوامل الاقتصادية والثقافية ومعارضتها للتنمية الاقتصادية مستنداً في تحليله ذلك على مثل الاسلام في الجزائر[١٢] قصد تسويغ الوجود الاستعماري مؤكداً أن دور الاستعمار يصبح جليلا شريفاً إذ كان غرضه تنمية الامكانات الاقتصادية والخيرات التي وفرتها طبيعة هذا البلد ولم يتمكن العرب من ادراك أهميتها ولا من إحكام استغلالها ، وذلك لأن الإنسان المسلم كلما اعترضه مشكل من مشاكل الحياة أو وجد نفسه أمام عقبة من عقبات الدهر تراه يتخاذل أمامها فلا يتصدى لها بالعزيمة الضرورية الكافية لأنه يرى فيها مشيئة الله فيسلم الأمر الى الظروف ويستسلم لأمر الله ، وبما أن الأسبقية المطلقة لايمكن أن تكون الا لمشيئة الله على مشيئة العبد فان الذي لايستسلم قد يتعارض مع الارادة الإلهية (ص ٢٢٦) .

إن هذا الادعاء هو الذي جرّ ريمون شارل ليرى في الاسلام استسلاماً جوهراً ومضموناً، فأباح وسوغ كل التصرفات الفرنسية من غصب للأرض وسلب للحكم وادماج في الامبراطورية لأن الذنب في ذلك ليس ذنب السلطات الاستعمارية وإنما المسؤولية

ملقاة على عاتق الاسلام كدين هيأ ذهنيات المسلمين للاساءة الى مواردهم الطبيعية وهي الدعاية نفسها التي لاتزال إلى يومنا هذا ترددها أبواق الدعاية الصهيونية والغربية الخاضعة لها حول شرعية اغتصاب الأراضي المحتلة في الضفة الغربية لنهر الأردن وزرع المستوطنات اليهودية فيها .

وهكذا نرى أن الغاية الصريحة من هذه الدراسات جميعاً تكمن في اقامة (الحجة) **على أن المسلمين غير مؤهلين لأن يستغلوا خيرات بلدانهم ، وأن الوصاية عليهم وحدها كفيلة بالنهوض بهم .**

وليس المجال هنا مجال التصدي لدحض هذه الأكاذيب التي لاأساس لها من الصحة لأن الاسلام دين علم وعمل وان تغيير الأوضاع موكول الى مسؤولية المؤمنين لأن الله (لايغير مابقوم حتى يغيروا مابأنفسهم) ولأن الكسب في الاسلام غير الرزق وغير المال ، ولأن الحضارة الاسلامية ماضياً وحاضراً تفند الأقاويل المغرضة حول تخاذل المسلمين المزعوم ، ولأن التخلف ظاهرة قبيحة يقاومها الاسلام وان كان معظم مسلمي جيلنا يتخبطون فيها ، الا أنهم ليسوا وحدهم الذين يعيشون مأساة القلق فالمسيحية والبوذية والهندية والماركسية نفسها لم تمنع شعوباً كثيرة في أفريقيا وأوروبا وآسيا وأمريكا الجنوبية من التخبط في الفقر والجهل والتأخر ...

إذن فالأطروحة تنفي نفسها بنفسها والمسؤوليات في التصرف الاقتصادي يجب أن تعزى للهياكل الاقتصادية وإلى دواليب الحكم وإلى الظروف التاريخية لا إلى الدين نفسه كدين ، لأن الاسلام أخذ مسؤولياته فأكد بأكثر من مرجع على قيمة الحضارة والرقي وحث الناس على العمل والشغل وعلى إحياء الأرض وعلى التفاني في خدمة المصلحة العامة ..

وفي هذا السياق نفسه تندرج نظرية (التبعية) التي تفشت اليوم في معظم أوساط الاجتماعيين بما في ذلك المسلمين منهم فكان التاريخ أصلا ولا يمكن أن يكون مبنياً إلا على تقسيم العمل على الصعيد العالمي بين المركز (أي الغرب) والهوامش (أي ماعدا الغرب) ... ولا يتفطن من يردد هذه التحاليل البسيطة الساذجة المزيفة الى أنه يخدم مصالح الغرب ويدعو العالم الثالث الى اليأس والقنوط .

وما نظرية التبعية إلا نسخة جديدة ولكن مطابقة للأصل لنظرية التمحور الأوروبي الذي بني عليه الاستشراق . ولذا فنحن في حاجة إلى مقاومة هذه النزعة وإلى الدعوة للرجوع إلى أبسط قواعد البحث النزيه والكفّ نهائياً عن دخول المجتمعات من باب المقارنة التفاضلية وعن الانطلاق من أحكام مسبقة .

إن الدراسـات الاجتماعية التي قام بها جمع من المستشرقين ماضياً وحاضراً لاتزال في حاجة إلى دحض ونقض ونقاش ومعارضة ، وجدير بالملاحظة أن جانباً وافراً من الاجتماعيين الغربيين تفطنوا إلى ذلك إلا أنهم حاولوا هدم الجدار ولكن بتعويضه بغيره ، فالخطر الذي يهددنا اليوم يتمثل في كون النقد الذي تشاهده الأوساط العلمية الأوروبية يتم عادة في اطار النظرية الماركسية التي تحاول فعلا دحض **الفكر الامبريالي** الاستشراقي ولكنهـا لاتستنـد في ذلك إلى دراسة ذاتية منطلقها متطلبات المجتمعات الاسلامية نفسها بل تنطلق من **النظرة الماركسية** المسبقة ومن محاولة تطبيقها على المجتمعات الاسلامية دونما أي اعتبار لا لافلاس تلك النظريات الماركسية حيثما طبقت ولا لعدم مسايرة النظريات الاجتماعية العامة الكونية مع الواقع الملموس الحي ...

والحقيقة أنه لايمكن النزاع حول وجود نظرة اجتماعية إسلامية طريفة تنبني على المبادىء القرآنية السمحة وهي الحرية والمساواة والإخاء والتكافل والمسؤولية إلا أن المجتمعات الاسلامية متعددة بتعدد الحياة ، متناقضة ككل المحاولات الانسانية ، وما التجارب الاجتماعية الاسلامية إلا ابداع مستمر ينمو تحت ظلال الاسلام فلم تستوعب بعد كل المبادىء الاسلامية السمحة ولم تستوف كل متطلباته فهي تشخيص مؤقت لنظرة أخلاقية كونية تتجاوز دائماً الظروف والأطر الزمانية والمكانية باعتبار أن الاسلام مثال عال يقترب منه المسلمون طالبين من الله التوفيق فإن أصابوا فلهم أجران وإن أخطأوا فلهم أجر واحد ...

وبـديهي أنـه يستحيـل دونمـا غلو أو ابتعاد عن الحقيقة أن نحصر المجتمع الاسـلامي في نموذج ما يمكن تعميمه أو استقراؤه ، وكل المحاولات لتنظيم المجتمع الاسلامي محاولات بشرية تاريخية لها قيمة ذاتية وكلها بحث لتجسيم النظرة الاسلامية ولتشخيص التعاليم القرآنية وللاقتراب من النموذج الذي سنه نبي الإسلام (صلى الله عليه وسلم) .

وكل دراسة اجتماعية تهمل هذه الحيوية الخلاقة وهذه الحركية المستمرة لفرض القيم الاسـلاميـة ولتجسيـدها في مؤسسات وضعية لن تتوصل إلى فهم كنه القوى الاسلامية على وجهها الحقيقي ، وكل محاولة تحصر الاسلام في هذه التجربة أو تلك لايمكن أن تعتبر إلا محاولة محدودة قاصرة عن استقصاء المعاني الإسلامية في عظمتها وجلالها .

ولعل هذا هو مدار محاولات المستشرقين وبعض المسلمين المتشبثين بأذيالهم عن قصـد أو عن غير قصد عندما حصروا الاسلام فيما شاهدوه من تخلف المسلمين في القرنين الأخيرين بينما الاسلام أعظم بكثير من أن يحصر في هذا الاطار الضيق الذي

لايمثل إلا جزءاً ضئيلاً من ماضيه ولا يمثل أبداً إمكاناته وطاقاته المستمدة من الوحي الإلهي أولا ومن عزيمة المسلمين ثانياً .

وكثيراً مابتعد المسلمون عن دينهم أو تنكروا له ، وكثيراً ما أولوا التعاليم الاسلامية فأصابوا أو أخطأوا وكثيراً مااستعملوا هذه المؤسسة أو تلك للقضاء على جوهر إيمانهم لا لخدمته ، كل هذا موجود وعلى الباحث الاجتماعي النزيه أن يعيننا على تقييمه ، وتقويم ما اعوج من مسالكه .

وعلى هذا الأساس ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار كل ماكُتب فينا وعلينا وأن ندرس حتى خرافات المستشرقين حولنا ـ ونحن لم نتعرض في هذا العرض المتواضع إلا لبعض منها ـ لأن في ذلك حافزاً على النقد الذاتي وعلى اليقظة المستمرة وعلى الإخلاص لأمتنا بإعادة النظر في شؤونها ومحاولة فهم أوضاعها حتى نقوم بواجب الأمانة ، وندافع عن تعاليم ديننا الحنيف ...

والله ولـــي التوفيــــق

تونس ١٧ ربيع الأول ٢ جانفي
سنة ١٤٠٣ / ١٩٨٣

الهوامش

١ — راجع على سبيل المثال J.F. Peroncel - Hugoz. Le radeau de Mahomet - Paris - 1983 .
وردّ الأستاذ الحبيب الشطي الأمين العام لمنظمة المؤتمر الاسلامي في مجلة :
Proche - Orient et Tiers Monde. No7, Juin 1983 .

٢ — راجع مثلا الفصل المحتشم لجاك بارك :
J. Berque, Cent Vingt cinq ans de Sociologie maghrébine, in Annales, 1957 .
ومقال كامب :
P.E. Kemp. Orientalistes éconduits, orientalisme reconduit . Arabica XXVII/2, 1980 .

3 - G.H. Bousquet. L'Ethique sexuelle de l'Islam . Paris. 1952 .

4 - René Maunier - Programme d'une sociologie Algérienne - Mélanges de Sociologie Nordg- Africaine. P.36 - 53 - 1928 .

5 - M. Sabatier - Cours de sociologie indigène. Le petit Colon. 1884 . E. Jobbé - Duval - l'Histoire comparée du droit et l'expansion colonial de la France. (Annales Internationales d'Histoire - 1900. PP. 146 - 177 .
E. Cheyson, L'étude de l' homme social et la colonisation (Revue générale Internationale. 1897. II PP. 163 - 181) .

6 - Alain - Propos d'un Normand T. II P, 144 .

٧ — وله أيضا وطبقا لنفس المقاصد Raymond Charles - I am Muslmane . Paris 1958 .
- Le droit musulman - paris 1956 .

8 - Claude levy Strauss - Tristes tropiques Paris 1955 .

9 - Gobineau - Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale P. 32 .

10 - J. Berque - Cent vingt cinq ans de Sociologie Maghrébine - Les Annales 1959 - PP. 296 - 324 .

11 - Cahiers de l'Institut de Sciences Economiques Appliquées N 106 - octobre 1960 L'Islam, l économie et la technique - G. Destahne de Bernis - Islam et développement économique J. Austruy - Vocation économique de l'Islam.

12 - (René Gendarme) La résistance des facteurs socio - culturels au développement économique - l'exemple de l'Islam en Algérie in Revue Economique 1959 - P. 220 - 236 - L'Economie de l'Algérie Paris 1959 -

الفصل الثالث عشر

الفن العربي الاسلامي

مناهج المستشرقين في دراسة الفنون الاسلامية

الدكتور عبد العزيز الدولاتلي
باحث بالمعهد القومي للآثار بتونس

مناهج المستشرقين في دراسة الفنون الإسلامية

بداية هذه المحاولة لتقويم مناهج المستشرقين الذين درسوا الفنون في الاسلامية يتحتم أن نثبت حقيقة لايجوز التغافل عنها وهي أن علم الآثار وتاريخ الفنون هما من أبرز مستحدثات الحضارة المعاصرة التي أفردها علماء الغرب بمناهج علمية شديدة التخصص مستغلين لصالحها أرقى التقنيات العصرية . وقد تمكنت بفضلها شعوب المعمورة من استكشاف تراثها ولاسيما الشعوب الاسلامية التي ظلت معالم الحضارة فيها قروناً طوالا إما دفينة في باطن الأرض أو مطموسة داخل أنسجة المدن التاريخية لايعبأ بها أحد إلا ماقلّ وندر من المثقفين المولعين بالتاريخ . وقد استطاعت الاستكشافات الأثرية والدراسات العلمية في هذا القرن أن تسلط الأضواء على تلك الممتلكات الثقافية منشئة دافعاً قوياً للشعور الوطني والقومي المعتز بأصالة حضارته ومميّزات ثقافته وعظمة تاريخه .

ونحن إذ نثبت بادىء ذي بدء هذه الحقيقة التاريخية فلكي نؤكد بصدق أن غايتنا أشرف من أن نتحامل على شخص أو فئة حتى تلك الفئة من الغربيين الذين اتخذوا التراث العربي الاسلامي ـ سامحهم الله ـ مطية مستترين تحت غشاء الموضوعية أو تحت شعار المنهجية العلمية لخدش الحضارة العربية الإسلامية وتشويهها وتحقيرها في رأي الناس عامة والشعوب الاسلامية المغلوبة والقابعة تحت نير الاستعمار بوجه خاص ، فهذه الفئة بما جاهرت به من مبالغة في التزوير والكذب لاتهمنا كثيراً بقدر مانهتم بالعلماء الحقيقيين الذين لم يحاولوا تزييف التاريخ عن قصد وباضمار مسبق بل عملوا على معالجة المشاكل التي واجهتهم بأمانة وفي حدود ماتسمح

لهم بذلك ثقافاتهم وتكوينهم ومجتمعاتهم الغربية . هؤلاء المستشرقون يستحقون فعلا أن نوليهم عنايتنا ولو أننا لانوافقهم في كل ماجاؤوا به من اتجاهات وأفكار ولا نسايرهم في كل تصـوراتهم ومناهجهم لكنَّ المهمَّ هو أن تتوفر النية الحسنة لأن الحوار البنّاء والجدال المجدي والنقاش المفيد الذي نرمي اليه جميعاً لايكون إلا مع أصحاب النوايا الصادقة .

* * *

اتجاهان ولكن .....

والجدير بالملاحظة أن الناظر في مؤلفات هؤلاء الكتاب الذين كان لهم فضل السبق في ميـدان دراسـة الفنـون الاسلامية يصعب عليه اليوم الحصول على انـطباع واضح وصريح يشمل كل فئات المستشرقين منذ أن أبدوا اهتماماتهم الأولى بالآثار الاسلامية في أوائل القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا ، لأنهم علاوة عن كونهم ينتمـون لمدارس متعـددة كثيراً مانجدهم يراجعون مواقفهم تمشياً مع تقدم البحوث وحسب المستكشفات الأثرية الجديدة التي تستوجب اعادة النظر والتصحيح والتدقيق .

لكنـه برغم تعـدد الدراسات واتخاذها صيغاً ومواقف تختلف باختلاف طباع البـاحثين ونوعية ثقافتهم واتجاههم الفكري والسياسي وباختلاف التطور الموضوعي للنظريات العامة حول الحضارة الاسلامية . على الرغم من كل ذلك فقد تمكن هنري تيراس من التمييز (سنة ١٩٣٢) بين اتجاهين بارزين : اتجاه يعتبر الشعوب الفتية التي غزت أوروبا والشرق الأوسط بداية من القرن الخامس بعد الميلاد كأقوام الجرمان والقـوط وقبـائـل العرب العناصر الأساسية في بعث فنون جديدة في الغرب الأوروبي والمشرق الاسلامي طيلة القرون الوسطى . على عكس أصحاب النظرية الثانية الذين يرون أن بيزنطة بصفتها الوارث الوحيد في نظرهم للتراث اليوناني والروماني قد حافظت دون منافس طيلة القرون الوسطى على مكانتها الممتازة ودورها الفعّال كأهم مصدر لكلِّ الفنون في أوروبا وعلى ضفاف البحر الأبيض المتوسط[١]

اذن لأول وهلة يبدو الفرق شاسعاً بين الاتجاهين . ذلك أنه في حين تركز المدرسة الأولى على أهمية مساهمة الشعوب الجديدة المسيطرة على معظم أراضي الامبراطورية البيزنطية المنحلة تؤكد الثانية على استمرارية تفوق العطاء البيزنطي على الرغم من تقهقر الأوضاع السياسية داخل بيزنطة وبرغم فقدانها جلّ مواردها الاقتصادية والبشرية . وانطلاقاً من هذين الاتجاهين تنوّعت الدراسات والأطروحات التي حاول فيها أصحابها اظهار مدى تفوق هذا العنصر على ذاك وكيف نشأ الفن الاسلامي من تلاقح العناصر

الشرقية والعناصر الغربية واصطدامها بقيود وشروط الدين الاسلامي المجحفة أحياناً حتى ان دراسة الفنون الاسلامية كادت تنحصر عند بعضهم في البحث عن الاصول فقط : أهي بيزنطية أكثر منها ساسانية أم سورية محلية أم قبطية مصرية أم عربية أصيلة أم إسلامية فرضتها العقيدة المحمدية ؟

وهنا تجدر الاشارة إلى أن مناصري المذهب الأول المؤكد على إسهام الشعوب الفتية الغازية في خلق فنون جديدة ينتمون غالباً الى المدرسة الاستشراقية الألمانية[٢] في حين نجد أن معظم المدافعين عن مبدأ استمرارية التفوق البيزنطي ينتمون إلى البلدان التي كانت لها مستعمرات في البلاد الاسلامية. ولانعتقد أن هذه المواقف العامة قد أتت بمحض الصدفة بل ربما يجوز تفسيرها بشتّى الأسباب والخلفيات الذهنية والايديولوجية والسياسية بالطبع . فالاتجاه القائل مثلا **بأن المشرق قد انتقم لنفسه من الغرب ومن الفكر اليوناني إثر الفتوحات العربية وبظهور الفنون الاسلامية**[٣] يمكن تفسيره بالموقف المبدئي العام الذي أشرنا إليه والذي اتخذه عدد من العلماء الألمان تجاه جملة الفنون الجديدة التي برزت في أوروبا بداية من القرن الخامس والسادس كفن أقوام القوط والفيكنغ والفن الميروفنجي التي انحدرت منها الفنون الأوروبية الكبرى بداية من القرن الحادي عشر كالفن الرومي (Art Roman) والفن القوطي (Art gothique) . فهذه النظرية تستجيب إلى الاتجاه القومي الذي ازداد قوة وصلابة في ألمانيا في فترة مابين الحربين حينما اشتدت النزعة القومية الجرمانية .

أما **الاتجاه الثاني** فيجوز أن نبحث عن أسباب انتشاره بوجه خاص بين المستشرقين المنتسبين للبلدان الاستعمارية في كونه يستجيب نوعاً ما لإحدى ركائز الايديولوجية الغربية السائدة طيلة النصف الأول من هذا القرن التي تعتبر أن الغرب هو المصدر الرئيسي والمتواصل لكل العلوم والفنون على ضفاف البحر الأبيض المتوسط بداية من الحضارة اليونانية إلى الحضارة المعاصرة مروراً بالحضارة البيزنطية التي يعدها هؤلاء استمراراً طبيعياً لحضارة اليونان والرومان ، وأن مساهمات الحضارات الأخرى التي برزت من حين لآخر في هذه البقعة من العالم أو تلك لم تكن بالمستوى نفسه وعلى التواتر والاستمرارية ذاتهما مثل ماهو الشأن بالنسبة للحضارة الاسلامية التي لاينكر هؤلاء المستشرقون مساهمتها في تطور الحضارة الانسانية عامة لكنهم لايولونها المرتبة ولا المكانة نفسهما التي يولونهما لبيزنطة التي «ترأست» كما يقول هنري تيراس **منذ القرن الرابع كل تيار فني كبير** .... «**محافظة على هذا الدور الهام حتى بعد ظهور الاسلام**»[٤]

هذا ولايجوز بالطبع الاعتقاد في أن المدافعين عن هذا الاتجاه أو ذاك كانوا يضمـرون بالضرورة نوايا معينة طيبة أو معادية بل لابد بهذه المناسبة من أن نحيّي العلماء الأجلاء الذين درسوا الفنون الاسلامية بكل احترام وتعاطف مع الشعوب التي ساهمت في بعث وتـطوّر الحضارة العربية الاسلامية دون أن يشعروا في قرارة أنفسهم انهم كانـوا يدافعـون عن ايـديـولوجية ولاسيما أصحاب النظرية الثانية التي أصبح لها بطول المدة وبكثرة الدراسات من الرواج والرسوخ في الأذهان ماساعد على إبرازها كما لو كانت الوجه الواحد للحقيقة ، بل الحقيقة بعينها التي يصعب النقاش في جوهـرها لما توفر لها من عناصر الدعم العلمي والبرهان الذي قد يعسر النقاش فيه . ناهيـك أننـا نجد الى اليوم من بين المنضوين تحت جدليتها الخفية والعميقة باحثين مسلمين عرباً أو تركاً أو فرساً لم تقنعهم النظريات القومية المنتشرة على ساحة الأبحاث الأثرية والشبيهة في موقفها المبدئي بموقف الألمان من مسألة أصول الفنون الأوروبية في القرون الوسطى .

ومهما يكن من أمر فقد كان نصف القرن الأخير زاخراً بالأفكار الجديدة التي قلبت أحياناً ظهراً على عقب النظريات القديمة . لذلك فمن الخطأ أن نركز اليوم فقط على هذين التيارين البعيدين ، الا أن مسألة البحث عن الأصول والمؤثرات بقيت عند كثير من المستشرقين شغلهم الشاغل كما لو كانت المسألة فعلا أساسية لانقدر دونها على فهم المواقف الحقيقية لنشأة الفن الاسلامي أو لتبيان قواعد جماليته ومراحل تطوراته طيلة أكثر من ثلاثة عشر قرناً .

والحقيقة إنَّ الدراسات المتوفرة لدينا أشمل من أن تنحصر في هذين الاتجاهين أو في هذا الموضوع بالذات . وهي تغطي جلَّ فترات الفنون الاسلامية وأصنافها من عمـارة ونحت ورسم وتصوير وآنية وأردية الخ ... كما اعتمد فيها أصحابها المناهج والأساليب الدراسية والتحليلية المتبعة عادة في مجال البحوث الأثرية والتاريخية ذاكرين المراجع والمصادر ومقحمين الرسوم الهندسية والزخرفية والصور الشمسية القيمة التي أمـاطت اللثام عن كثير من التفاصيل والحقائق التي لولا تلك الوثائق لما أمكن للعين المجردة فحصها في مكانها الأصلي أو الالمام بجميع عناصرها ومكوناتها وتشكيلاتها .

ومع ذلك فإن مجال هذه الدراسة المحدود لايسمح بالتوسع في شتى النظريات والمـواضيـع بل يفرض أن نختار من بينها نماذج تعبر أكثر من غيرها عن النظريات والتيارات السائدة التي لاتزال الى اليوم محلَّ جدال ونقاش . فلا يسعنا إلا أن نكتفي بمنـاقشـة مسـألة نشـأة الفنون الاسلامية وأصولها السالفة الذكر وظهور جمالية إسلامية مميزة . كما أننا سنكتفي بالتركيز على تأليف حديث يكون لنا بمثابة المنطلق لمقارنة مواقف صاحبه بمواقف من سبقه أو عاصره من المستشرقين وغير المستشرقين(٥)

الاسلام والفن الاسلامي

عنوان الكتاب : «**الاسلام والفن الاسلامي**» لألكسندر بابادوبولو ، وهو جزء من مجموعة عنوانها : «الفن والحضارات الكبرى» يصدرها «مارنو»[٦] ترجم لعدة لغات ووزّع توزيعاً كبيراً خاصة في البلدان الغربية . لذلك وقع اختيارنا عليه وكذلك للنظرة الشمولية التي يتسم بها بحيث يمكن من خلاله الاطلاع على جلّ ميادين الفن الاسلامي من عمارة ونحت ورسم وسجاد الخ ... بالاضافة الى ماورد فيه من أفكار جديدة حول الجمالية الاسلامية .

وألكسندر بابادوبولو من العلماء الذين يمتازون بثقافة غربية ذات أبعاد فنية وفلسفية واسعة علاوة على معرفته الجيدة بجملة ماكتب حول الفكر والفن الاسلاميين ، مما أهله لخوض غمار الفنون الاسلامية بعقل ناقد ونظرة ثاقبة ولاسيما عند تعرضه لفنون الرسم التي يعد من أكبر الاختصاصيين فيها حيث طرح نظرية تمتاز بالطرافة والتجديد كما سنرى بالقياس مع المفاهيم التقليدية المتداولة عند مؤرخي الفن .

وانطلاقاً من عنوان الكتاب نفسه «الاسلام والفن الاسلامي» نتفطن من أول وهلة إلى الغاية القصوى التي هدف إليها بابادوبولو وهي دراسة الطابع الاسلامي في الفنــون حسب مفهوم ديني عميق لا المفهوم الحضاري العام الذي اعتمده غيره من الباحثين الغربيين ، فيطرح بصفة بارزة موضوع «إسلامية» الفن الاسلامي متخذاً في هذا المجال موقفاً سنرى مدى جرأته وصحته .

ولكن قبل أن نشرع في تحليل منهجية بابادوبولو يجدر بنا أن نضع في أول الأمر الخطوط الكبرى لأهم الأفكار والاتجاهات المتداولة منذ أكثر من نصف قرن بين العدد الوافر من المستشرقين . مما سيساعدنا فيما بعد على تقييم أفكار كاتبنا بالمقارنة مع تلك الأفكار والمناهج مبينين نقط التقارب والخلاف بينه وبين هؤلاء الكتّاب من جهة وما أبداه جمع من الباحثين العرب من مواقف وأفكار معارضة أو مساندة من جهة اخرى .

* * *

الاسلام العربي دين . دون فن

هذا عنــوان مقــال بدأ به هنـري تيراس كتابه حول الفن الاسباني المورسكي[٧] حيث نستطيع أن نقرأ أيضاً أن الفن الاسلامي ليس فناً عربياً[٨] .

وهو بذلك يعبر عن مواقف كانت تستهوي في زمانه العديد من المستشرقين الذين امنعـوا في وصف عرب الجـزيـرة قبل الاسلام بالتخلف والبداوة كما يقول جرتول بال : «كـان الغـزاة المحمـديـون مجـرد بدو رحـل سكنهم الخيمــة السوداء وقبرهم رمال

الصحراء . وكان سكان الواحات النادرة في غرب ووسط البلاد العربية مثل ماهم عليه اليوم يقنعون بنوع قليل من العمارة من اللبن وجذوع النخل لايزينه أي نقش معقد من وحي الخيال ولا يصلح إلّا لأبسط الحاجات[٩] . ويسير الأب لامنس في المسار نفسه متحدثاً عن بساطة منازل أغنياء قريش[١٠] في حين يصرح المؤرخ الكبير كريسويل أن عرب ماقبل الاسلام لم يكن لديهم «**إلا أخشن الأفكار عن البناء**» وأن «بلاد العرب كانت تحتوي على **فراغ معماري** يكاد يكون تاماً وأن **الصفة العربية يجب ألا تستخدم** لتعريف عمارة العصر الاسلامي[١١]

إذن إن لم يكن الفن الاسلامي عربي الأصل لأن العرب لم تكن لهم فنون متطورة فما عسى أن تكون أصوله ؟

يجيب هنري تيراس في الكتاب نفسه بواسطة مقال عنوانه «المشرق المسيحي وبيزنطة مصدر كل الفنون في القرون الوسطى» فيبين أن ظهور الاسلام لم يكوّن في الشرق الأوسط قطيعة بالماضي المسيحي[١٢] ، وهو مايعتقده أيضاً ج . مرسي الذي يرى أن الفن الاسلامي وهو آخر وليد في فنون عالمنا القديمة لابد أن يكون مديناً بالكثير للفنون التي سبقته .[١٣]

وتتلخص نظرية هؤلاء العلماء في أن الفن البيزنطي قبيل الفتح الاسلامي قد اتخذ بعض اتجاهات وملامح ستتمادى أثر الفتح مدة طويلة . «وقد كفى هذا الفن أن يمرّ بمائة عام من الزمان لكي يترسخ في أعمال.لم يعد بالامكان نسبتها للفنون القديمة التي أغنته»[١٤] .

فاذا اخترنا الفن الزخرفي كمثال على ذلك نلاحظ أن تشخيص البشر قد اضمحل تقريباً من النحوت الكبيرة البيزنطية حيث بقي الحيوان الممثل الوحيد للكائنات الحية . وحتى الحيوانات نفسها فقد فقدت في رأي هذه النظرية واقعيتها وحريتها واتجهت اتجاهاً خيالياً يذكرنا بوحوش المشرق العجيبة . أما الزخارف النباتية فكانت طاغية على كل المساحات لكنه نبات آخذ في الابتعاد عن الطبيعة تقنياً وتكوينياً وحتى في أدق تفاصيله . في حين أن العناصر الهندسية على الرغم من أنها كانت أقل شمولا من العناصر النباتية فإنها تبدو منذ الفترة البيزنطية في تكاثر مستمر ولاسيما عن طريق التشابكات التي أعطتها مزيداً من الحيوية .

هذه الاتجاهات الزخرفية الواضحة المعالم ستتمادى في نظر هؤلاء العلماء بعد ظهور الاسلام فيستمر انحدار الواقعية ويتطور **الخيال التزويقي** الذي يكتفي حسب تعبير تيراس «**بتحوير أو تأليف عدد صغير من العناصر القديمة دون تجديدها حقاً**»[١٥]

أما الفن المعماري فيرى هذا الأخير أنه قد سجل انحداراً نسبياً بل إن ظهور الفن الأموي قد عطل في رأيه نمو الفن الهلنستي بالمشرق لأنه أولا قد تخلى عن استعمال الأقبية التي اعتاد استعمالها الشرق في العمارة منذ القدم(١٦) وثانياً لأنه بالغ في البحث عن المظهر والتزويق مما نتج عنه رتابة في تشكيل وسبك الأحجام(١٧)

لكن برغم هذا المظهر السلبي الأخير يؤكد الباحث أن سوريا كانت بمثابة الاستاذ للعرب وللمسلمين الذين تتلمذوا بفضلها على العالم الهلنستي . وعندما انتقلت الخلافة إلى بغداد لعبت بلاد الرافدين الدور نفسه الذي لعبته سوريا في أول الأمر . فعرفت العمارة الاسلامية والفنون الزخرفية عامة الأساليب والمواد التي كان يحذقها الفن الساساني . لكن الأقبية التي كانت كثيرة الاستعمال في تلك الربوع وفي فارس أصبحت في العهد العباسي قليلة حتى إننا لانكاد نجد لها أثراً في عمائر سامراء . وغيابها سواء في العهد الأموي أو العباسي يعني في نظر هذا المؤرخ انحدار العمارة(١٨) . أما الزخارف فقد شاهدت ـ بالعكس ـ تطوراً ملحوظاً بفضل استخدام النحت السطحي الذي يرسم بوا سطته الفنان مجرد خطوط على أن فن سامراء الذي لقبه هرتسفالد بالطراز الثالث يبدو كمحاولة لرسم تفاصيل الأشكال النباتية دون البحث حقاً عن تصويرها بصفة واقعية بل مع إقحامها أحياناً خطوطاً وعناصر وهمية .

هذا الفن العباسي زحف على كل بلاد الاسلام التي أبدت ـ بما فيها سوريا ومصر وحتى الأندلس ـ استعداداً لقبوله مع شيء من الاحتراز لأن التقاليد المحلية والارث الهلنستي تصديا للتيار الشرقي على طول ضفاف البحر الأبيض المتوسط . إلا أن الاختلاط الحاصل بين الهلنستية المحلية والاسهامات المشرقية الغربية كان سبباً في افراز فن جديد يمكن تسميته بالفن الاسلامي . هكذا نشأت بداية من القرن الثاني عشر والثالث عشر ماسماه تيراس بالفنون الاسلامية الكلاسيكية .

هكذا لكي يكمّل الفن الاسلامي شخصيته ويدعم ذاتيته كان لابد من أن يترقب ـ حسب هذه النظرية ـ عدة قرون كانت له بمثابة عصور مخاض مستمر وميلاد عويص ونمو مطرد . لكنه لم يبلغ سن النضج والكمال حتى بدأ في الانحدار تبعاً لانحدار الحضارة الاسلامية عموماً التي ظهرت عليها في القرن نفسه بوادر الجمود الفكري والتحجر الديني والانحطاط السياسي والاقتصادي فتوقف كل خلق وإبداع فني وسارت الفنون في الانغلاق نفسه الذي آل اليه الفكر الاسلامي عامة(١٩)

هذه بعجالة الخطوط العريضة تلخّص النظرية التقليدية التي سادت دراسات عدد وافر من المستشرقين إلى مايقرب من نصف هذا القرن . وهي تقدم الفن الاسلامي كما لو كان خليطاً من الفنون السابقة له أو الفنون المعاصرة لنشأته وتطوره .

فهل بقي بعد ذلك حديث عن الفن «العربي» ؟ وأين تكمن «اسلامية» هذا الفن؟

العرب مهيؤون لاستيعاب أرقى الفنون :

يعد لوسيان قلوفان من كبار المختصين المعاصرين . اشتهربدراساته حول العمارة الدينية الاسلامية [٣٠] . ومع أنه يعتبرنفسه من تلاميذ جورج مارسي المعروف بكتبه حول فنون العمارة في شمال افريقيا[٣١] فإن آخر أعماله التي خصصها للعمارة الأموية والعباسية[٣٢] ـ وكذلك اهتماماته بجل الفنون المشرقية إلى الحدود اليمنية[٣٣] ـ قد أعطته أبعاداً مشرقية بالاضافة إلى اختصاصه ببلدان المغرب العربي . وهو من المؤرخين الذين ما انفكوا يدعّمون نظرياتهم ويثبتونها بمقتضى تقدم العلم والمكتشفات وهو بالذات ماتوحي به كتاباته الأخيرة ولاسيما المقال المطوّل الذي خصصه لموضوع تكوين جمالية الفن الاسلامي» [٢٤] الذي وضح بواسطته أفكاراً ومواقف كان قد اتخذها منذ أكثر من عشرين سنة . من ذلك قوله إن العرب لم تكن لهم خلفية فنية عندما بارحوا الجزيرة العربية بل كانوا «**مهيَّئين لقبول أرقى أنواع الفنون الموجودة في ذلك العصر**»[٢٥] فيفسّر هذا الموقف بأنه لايعني أبداً أنهم لم يكونوا يحذقون أي فن بل علاوة عن التعبير البليغ بواسطة النشر والشعر كان لديهم وسائل تعبيرية أخرى أثبت وجودها آخر المكتشفات الأثرية في الجزيرة العربية والتي تفيد بأن عرب الجنوب كانوا يتمتعون بحضارات عريقة كالمينياويين والسبئيين والحميريين وبأن عرب الشمال من مناذرة وقحطانيين كانوا دوماً باتصال مستمر مع الحضارة البيزنطية والحضارة الساسانية فلا يمكن لهؤلاء العرب أن يكونوا إبان قيامهم بفتوحاتهم العظيمة «**جاهلين تماماً للأساليب الفنية المعروفة في العالم المتحضر إذاك**» . بل إن الاستعداد الكبير الذي أبدوه بعد ذلك لفهم واستيعاب تلك الأساليب التعبيرية المتقدمة لأعظم دليل على أنهم كانوا منذ أن وطئت أقدامهم أراضي مصر والشام والعراق متأهلين لقبولها . ويستطرد متسائلا : ألم نلاحظ في ظروف أخرى كيف أن شعوباً غزاة جهلة لم يتورّعوا عن هدم حضارات الشعوب التي استولوا عليها لالشيء إلا لكون تلك الحضارات من الصنف الرفيع الذي لم يكونوا قادرين على فهمه واستيعابه ؟ **ولم يكن العرب من هذا القبيل بالطبع** ![٢٦] .

وعلى عكس النظرية السابقة يرى لوسيان قلوفان أن في مدينة القدس بالذات وفي قبة الصخرة التي بناها عبد الملك بن مروان سنة ٦٩١ م نشأ الفن الاسلامي الأول لا الفن المعماري بالذات بل فن الزخرفة فقط الذي حمل في طيّاته بوادر التحوّل . إذ نرى هنا أشياء جديدة سواء على مستوى النوايا والمقاصد أو على صعيد الانجاز الفعلي ولاسيّما عندما استخدمت الكتابة العربية لأول مرة داخل أشرطة تجري في أعلى جدران القبة حاملة كلمة الله بمعانيها السامية ومبلّغة مفهوم الكمال . ثم يستخلص قائلا : «نعم هنا في القدس نشأ الفن الاسلامي **وهو فن لايزال غريباً لكنه مع ذلك فقد تداخلته الديانة الجديدة كما لو أنه قد دخل بدوره الى «الاسلام»**[٢٧]

أمّا الجمالية الحقة فقد برزت بوادرها حسب رأيه قبل ذلك التاريخ بسنين ودون أن يشعر بذلك أحد أي عندما بنى الرسول منزله المتواضع في المدينة المنورة حيث وضع القواعد المعمارية للمساجد المستقبلية وهي القواعد نفسها التي طبقها الفاتحون عندما أسسوا المدن الاسلامية الجديدة كالكوفة والبصرة والقيروان وكذلك الخليفة الأموي الوليد عندما أعاد بناء مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام . حينئذ تبلورت أشكال معمارية جديدة كالمحراب والمنبر والمقصورة والمئذنة وهي كلها من أبرز خصوصيات الفن الديني الاسلامي .

لكن الجمالية الاسلامية لم تثبت شخصيتها إلا بعد أن مرت بأطوار وتأثرت بتيارات فكرية وفنية عديدة حرص الكاتب على تتبّعها مرحلة مرحلة حتى أن تلك «الجمالية» تبدو في آخر الأمر وكأنها **ثمرة لعملية تركيبية متشعبة** ساهمت في تكوينها صيغ فنية تداخلت وتفاعل بعضها مع بعض على مر العصور وباتساع رقعة الاسلام .

وهو اذ يلاحظ مثل غيره من مؤرخي الفن الاسلامي أن الانتصار العباسي وتحويل الحكم من الأراضي السورية الى الأراضي العراقية قد وفّر للفن الاسلامي موارد جديدة ومنابع ماانفك يرتوي منها دون أن ينسى دروس بيزنطة، يؤكد من جهة أخرى على أن فن سامراء يعد مثالا ناطقاً لما سجلته الحضارة الاسلامية أيام العباسيين من تطور فنّي يبتعد بصفة جذرية عن سوريا والأمويين . ذلك أن الجوامع مثلا قد أخذت أشكالا جديدة ولاسيما المنارات ذات الشكل اللولبي التي تذكرنا بأصول محلية عريقة جداً . وهذه الجوامع السامرائية التي تبدو شديدة التقشّف من حيث الزخارف ربما تدعّم نظرية من يدعون أن العباسيين المنادين بالاصلاح الديني وبالرجوع إلى النقاوة الأصيلة للاسلام قد كانوا فعلا أناساً متقشفين شديدي التدين والورع . لكن الترف الذي لانظير له الذي توحي به قصورهم ومنازلهم في سامراء وكذلك الصناعات التقليدية الرائعة التي بقيت آثارها تفنّد بسرعة تلك النظرية وتدعّم ماجاء في النصوص التاريخية من وصف بليغ لحياة اللهو والمجون التي امتاز بها بلاط العباسيين .

هذا وإن خصوبة الزخارف الجصية التي كانت تحلّي تلك القصور والديار لتذكرنا هي أيضاً بثراء كبير مع الايحاء بالرجوع الى مواضيع زخرفية تعود مباشرة الى التقاليد المحلية لكنها متطورة ومتحورة تتخذ مبدأ كراهية الفراغ لتنظيم تشكيلاتها وتوزيعاتها العامة ، حتى إنه يجوز لنا القول بأنها أصبحت حقاً «مسلمة»[٢٨] .

هكذا خطت الفنون الاسلامية خطوة كبيرة متجهة أكثر فأكثر نحو دعم إسلامية وسائل التعبير المستوحاة خاصة من التقاليد الشرقية حتى إن الفن الزخرفي لم يعد يذكرنا إلا بصفة غامضة ومبهمة بالفنون التي تأثر بها ، فنرى أن الواقعية قد أصبحت

محل تأويل متزايد وتحريف وابتعاد عن الطبيعة فتكيفت المواضيع الزخرفية بالطابع الهنـدسي البحت وانقرضت صناعة التماثيل كما انقرضت النحوت البارزة واقتصرت الأعمال النحتية على حفر سطحي للمساحات المنبسطة مع استعمال طريقة التقوير دون نتوء بارز .

ثم يستطرد في بيانه لأهم الأطوار التي مرّ بها الفن الاسلامي منتقلا الى موضوع الرسوم الجدارية والمنمنمات التي عرفتها الحضارة العباسية ليتخذ منها أمثلة مبرزاً بواسطتها كيف أن الأشخاص تبدو ذات ملامح شرقية حتى ولو اتخذت مظهراً عربياً أو حملت ثيـابـاً تستجيب لموضـة اليـوم . ويفسر ذلك بكثرة الأجناس الايرانية التركية والآسيـويـة عموماً التي كانت تقطن بغداد حتى إن العنصر التركي أصبح مسيطراً ومراقباً لشتّى نشاطات الدولة ولاسيما النشاط الفني . لذلك نتبيّن من خلال الرسم مدى وضوح التأثيرات المتأتية من الشرق الأدنى والأقصى كما نفهم في الوقت نفسه ولع بلاط الخلفاء بالتحف الصينية . هكذا بفضل هذه التيارات المشرقية ظهرت ببغداد «مدرسة شرقية» حقيقية غاية في الطرافة أثرت في جميع أنواع الفنون وفرضت طابعها على مناطق أوسع من الرقعة الضيقة التي تمركزت فيها(٢٩) .

وبرغم أن كل شيء يحملنا حسب قوله على البحث خارج حدود الجزيرة العربية عن أصـول الفنـون الاسـلاميـة فإن سرّ طرافتها يكمن في كون الاسلام قد ظهر في قلب جزيـرة العرب وبلغة العرب التي حملت الى كل الشعوب كلمة الله . فيقول : دون أن نرفض وجـود **فن عربي** وهي عبـارة لابـدّ **من حصر مفـاهيمها وتحديد مدلولاتها الخـاصة** فاننا نميل الى الحديث عن **الفن الاسلامي** لما توحي به هذه التسمية من شمول وواقعية (٣٠)

* * *

فن إسلامي و أيـد مسيحية

أشرنا في مقدمة هذا العمل إلى حرص بابادوبولو على إبراز الصيغة الاسلامية للفنون التي نشأت تحت راية الاسلام وفوق أراضي شاسعة ذات حضارات عريقة . فيؤكد أنه لايعني بكلمة «إسلامي» ذلك المفهوم العام المبهم والمتداول في معنى «فن بلاد الاسلام» بل إنه يستعملها في معناها الديني «**القوي والدقيق**» الذي يوحي بتأثير مباشر وعميق للمعتقدات والتعاليم الاسلامية على الصيغ التعبيرية الفنية المنبثقة من الحضارة والمجتمع(٣١)

وفعلا فإن المتصفح لكتابه تباغته غزارة المواضيع الفكرية والفلسفية التي عمد المؤلف الى تصنيفها محللا أبعادها وتأثيراتها على الفكر والفن الاسلاميين كالفلسفة

الأفـلاطونيـة والتفكير الأرسطي والمذهب الأشعري أو الآراء الشيعية والصوفية كما يباغتنا بالعرض الواسع والمتعمق الذي خصصه لتوضيح مفهوم جمالية الفن الاسلامي خاصـة عنـدما درس فن التصوير عند المسلمين حيث ركز على ضرورة اعتبار علاقة النصوص الفقهية والتيارات الفكرية والروحية الاسلامية ببنية هذا الفن ومضامينه[٣٢].

فالجمـاليـة في نظره ليست تاريـخ الفن أي إنها لاتهدف إلى وصف الأساليب والأنماط ولا إلى تتبع مراحل النمو أو سرد المؤشرات الفنية الداخلية . إن الجمالية أعمق من ذلك بكثير اذ من خلالها يمكن إدراك **الجوهر** أي المثال الجمالي الأعلى المعبّر عن عقليـة الشعوب ومعتقداتهم وتصوراتهم . لذلك يعتقد بابادوبولو أن المؤرخين الذين ركزوا دراساتهم على البحث عن الأصول والمؤثرات وعلى تقصي الأطوار والتطورات لم يفهموا الفن الاسلامي فهماً صحيحاً وعميقاً لأنهم اكتفوا بالقشور دون أن يهتدوا إلى اللّب ، ومع ذلك فهو لاينفي أهمية معرفة التيارات الفنية المحلية أو المستوردة في تكوين فن ما . إلا أنـه يرى أن ذلـك العمـل لايكـون حقاً مجدياً إلا بعد تحديد ماسمّاه **بالمثال الجمـالي الأعـلى** الـذي لولاه لما أتى الانتاج الفني الاسلامي على هذا الحد من الوحدة والخصوصية مهما تغيّرت المادة والمكان والزمان . فلا يمكن مثلا لأحد أن يخلط بين رسم إسـلامي وآخـر بيـزنطي وآخـر صيني أوهنـدي أوغربي من القرون الوسطى . أما إذا اقتصرت الدراسات على تحليل الأصول والمؤثرات فقط فقد تؤول في آخر الأمر إلى إثبات شخصية تلك التيارات وعدم إثبات ذاتية الانتاج النهائي .

ويعتقد بابادوبولو أن دين الفنّان لايهم بقدر ماتهمّنا معرفة المدرسة الفنية التي ينتمي اليها إذ يمكن مثلا لفنان غير مسلم أن يبدع إبداعاً كبيراً في حدود النظرة الفنية الخـاصة بالاسلام فيأتي عمله الفني مطابقاً تماماً لتعاليم الدين الحنيف وللجمالية الاسلامية الصرفة . فلا يجوز إطلاق كلمة إسلامي لكل عمل من صنع رجل مسلم أو يقصـد منـه تزويق بناء مهيأ للدين الاسلامي مثل ماهو الأمر بالنسبة للمساجد أو بمحض كون الزبون رجلا مسلماً . لذلك ينادي الكاتب بالتحري الشديد في استعمال كلمة «إسلامي» لأن هذه الكلمة لايمكن مثلا اطلاقها على المنتوجات الفنية التي ظهرت بعد الفتوحات على الرغم من أن مالكيها هم من الأسياد الجدد أنفسهم الذين جاؤوا بالاســلام **لكنهم لم يكـونـوا يحــذقـون أي فنّ ماعـدا الأدب** بل إن انتمـاءهم إلى الاستقراطية الحاكمة لم يسمح لهم بتعلم فنون الشعوب المغلوبة[٣٣]

لذلك اضطلع بهذه الأعمال الحرفيون والفنّانون المحليّون الذين كان جلهم إما من المسيحيين المحافظين على التقاليد البيزنطية العريقة أو من المسلمين الحديثي العهد بالاسلام . مما أضفى على الأعمال الفنية الأولى التي أنجزت لصالح الأسياد الجدد الطابع البيزنطي الواضح، ولن تكتسي تلك الأعمال صيغتها الاسلامية الا بعد مدة طويلة

ومحاولات عديدة ومضنية أحياناً قام بها فنانون وحرفيون مسيحيون أو حديثو العهد بالاسلام[٣٤] .

* * *

فنون الكتاب هي الفنون الكبرى والعمارة فن بالغ الخشونة

بما أن الاسلام دين الكتاب وهو القرآن فقد أولى المسلمون الكتاب عناية فائقة من حيث صناعته وتزويقه لكي يكون رفيعاً وجميلا إلى أقصى حدّ حتى إن هذا الحامل الممتاز للذهن والفن أصبح هو نفسه ذهناً وفناً[٣٥] . لذلك يعتبر بابادوبولو أن صناعة الكتاب وخاصة الرسوم والخطوط والتزاويق التي يحملها تمثل أسمى فنون الاسلام على الاطلاق ودون منافس .

ويقـول الكـاتب عن العمـارة : إن المسلمـين أنفسهم يعتبـرونهـا **فنـاً بالـغ الخشونة**[٣٦] ذلك أنه لو فصلنا فيها بين الهيكل الهندسي وبين مايحمله من زخارف ثمينة لبد' ك الهيكل خالياً من القيم المعمارية الصرفة التي تخضع إلى مقاييس تناسب الأحجام والمساحات وتلاعب الخطوط واتصال عناصر الفضاء بعضها ببعض وتنظيمها داخل وحدة ... لذا فان المعمار الاسلامي لايسمو في نظره إلى مرتبة الفن إلّا بفضل قشرته الفسيفسائية أو الجصية أو الخزفية أو المرمرية أو بفضل الآيات القرآنية التي يمكن قراءتها أو بسحر الرقوش التجريدية ....

ولئن اقتصرت أوصاف الكتاب المسلمين القدامى على إبراز هذه المظاهر الزخرفية البحتة للعمائر الاسلامية دون التلميح الى القيم الجمالية المعمارية الحقيقية فذلك راجع الى أن هذه القيم لم تتوفر في العمارة الاسلامية ، مما لايعني بالطبع أن المسلمين لم يخلقوا روائع من الفن المعماري لكن جمال تلك العمائر يكمن دوماً في المهارة الزخرفية الفائقة أكثر منه في خلق فضاءات ومساحات تستجيب لقيم معمارية صرفة .

هذا بإيجاز مايعتقده كاتبنا في خصوص فن العمارة مؤكداً أن المسلمين أنفسهم لم يعـدّوها من صنف الفنون الراقية فلم يولوا المهندس المعماري مثلا المرتبة نفسها السامية التي تمتّع بها الخطّاط أو الرسام اللذان كانا يشاركان الخلفاء والامراء وكبار القـوم مجالسهم تماماً مثل الفقهاء والفلاسفة والشعراء والعلماء . ولربما يرجع هذا التمييـز إلى النـظرة العـربيـة نفسها المحتقرة لجملة الصناعات اليدوية حسب رأي بابادوبولو ومنها صناعة البناء .

إن كانت صناعة البناء على هذا المستوى الحقير فان الفنون الزخرفية ترتقي في رأي صاحب هذه النظرية إلى أسمى المراتب بصفتها فنوناً تجريدية بالمعنى العصري

للكلمة . لذلك فهو ينادي بإعادة الاعتبار لها بعد أن استهان بها مؤرخو الفن واعتبروها «فنوناً صغرى للتزويق» لا أكثر(٣٧)

إن فنون الكتاب وبخاصة فني الخطّ والتزويق اللذين لايفوقهما فن كما يقول الكاتب قد زودت الفن المعماري بجل المواضيع الزخرفية بحيث لم يضف هذا الأخير لجمالية الفن الاسلامي شيئاً يذكر .

هكذا ساهم الكتاب بفضل فنونه الرفيعة والمتنوعة في خلق الجمالية الاسلامية كما ساهم في دعم الفكر والحضارة الاسلامية حتى إن المجتمعات الاسلامية ارتقت في القرون الوسطى الى أرفع المستويات محافظة على تفوقها على الغرب مدة طويلة كما يقول بابادوبولو مضيفاً وموضحاً : «لاعلى بيزنطة بالطبع ... التي لعبت دوراً أساسياً في تكوين الحضارة العربية وفنون الاسلام وسيجد العرب دوماً أنفسهم أمام هذه الدولة المهابة الوارثة للامبراطورية الرومانية لا الأكثر حضارة فقط بل المتحضرة الوحيدة في الغرب والمالكة الفريدة للفلسفة والعلوم والفنون والتقنية . وهي التي ستكون دوماً بالنسبة لهم المثال والمرجع الذي يجب أن يحتذى»(٣٨)

* * *

علماء الفقه يستحقون أن تقام لهم التماثيل

لاشك أن عنصر الطرافة والجدة في كتابات بابادوبولو يكمن في تحاليله للجمالية الاسلامية من خلال فن الرسم أكثر منه في أبحاثه عن أصول الفن المعماري والزخرفي التي تغلب عليها المسحة التقليدية بالنسبة لمواقف عدد لابأس به من المستشرقين الذين أولوا الحضارة والفنون البيزنطية الأهمية الكبرى باعتبارها حلقة من حلقات الحضارة الغربية ذات الأصول اليونانية ، بل إنه ربما يفوقهم في الأطناب على فضل تلك الحضارة «الغربية» على الحضارة الاسلامية(٣٩)

وعلى الرغم من أن انطلاقته كانت من النقطة نفسها التي انطلق منها الباحثون في تاريخ الرسم الاسلامي أي عرض وتحليل المفارقة المستوحاة من أحاديث النهي النبوية ومن وجود رسم تشبيهي قائم الذات واضح المعالم شديد الثراء ، على الرغم من ذلك فهو لم يقبل الرأي الذي كاد أن يحظى باجماع المستشرقين وحتى غير المستشرقين الذي يعتبر التصوير الاسلامي «خطيئة دائمة» أقدم عليها الحكام المسلمون تلبية لشهواتهم ونزواتهم غير مكترثين بأوامر النهي الصادرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم والتي اثبت صحتها كبار المحدثين والفقهاء ،(٤٠) . لماذا ؟

هنا تكمن طرافة نظرية بابادوبولو حيث يرى أن تلك المفارقة غير صحيحة لأن السمات الموضوعية التي يمكن استخلاصها من خلال التحاليل العلمية التي سلطها على الأعمال الفنية تثبت في نظره تطابق هذه الأعمال مع جمالية اسلامية تستخدم وسائل فنية مختلفة «احتال» بها الفنان لتحدي مبدأ التحريم مجيزاً بذلك تصوير الأحياء . إذن بالاعتماد على تلك الأساليب وخاصة باتباع ماسماه الكاتب «مبدأ الاستحالة» توصل الفنان في رأيه الى التوفيق بين أحكام النهي وبين الرسم التشبيهي دون أن يحرج الفقهاء أو أن يضع نفسه في موقف من يرغب في محاكاة الخالق في خلقه . فيظهر هكذا «سلامة مقصده ونقاوة نيّته» بالاعراض عن تصوير الواقع المحسوس أو العرض الزائل سعياً وراء إدراك «الجوهر» تماماً مثلما يسعى الرجل المتصوّف نحو إدراك خالقه من خلال الذكر والعبادات ...

وتتلخص الوسائل التي استخدمها الرسام المسلم (أو المسيحي الممتثل لأوامر النهي) لاجازة التصوير في رفض تصوير البعد الثالث ثم خداع الحواس متخلّياً عن استخدام المنظور الكلاسيكي حيث تبدو الأشخاص الماثلة في المستوى الخلفي في الحجم نفسه للأشخاص الماثلين في المستوى الأمامي .

كما أخذ حريته لتحريف الفضاء الحي دافعاً بالأفق إلى أعلى اللوحة ومصوراً الأشخاص مهما كانت وضعيتهم بنفس الوضوح والدقة . ولكي يجسّم مبدأ الاستحالة إلى أقصى حدود أزال الظلال والأضواء ولم يستخدم تدرج اللونيات بل استعمل أحياناً ألواناً غريبة وغير واقعية كرسم خيول وردية وزرقاء وبرتقالية ثم صور فسقيّات المياه في البساتين أو السجاجيد واقفة حتى يبدي بكل وضوح أنه لايرغب ألبتة في تصوير الواقع المحسوس أو التشبه بالخالق[٤١]

هذه السمات المميزة إنما هي مؤشرات ومظاهر خارجية لثورة أكثر عمقاً عرفتها جمالية الرسم ولم يدركها الفنّ الغربي حسب قول بابادوبولو إلا حديثاً بواسطة الفن المعاصر حيث تأكدّ للفنّان الغربي أن العمل الفني والابداعي الحقيقي لايتمثل في إعادة تصوير المشاهد كما تبدو من خلال الواقع المحسوس بل كما هي في ذاتها أي «داخل العالم المستقل للأشكال والألوان»[٤٢] . وهو ماتفطّن اليه الفنّان المسلم قبل ذلك بستة أو سبعة قرون تحت تأثير أوامر النهي . لذلك يمكن القول أن **علماء الحديث** باصدار أحكام النهي «**قد استحقوا دون قصد أن تقام لهم التماثيل**»[٤٣] .

لكن النهي وحده لايكفي لخلق جمالية جديدة إذ كان من اللازم الى ذلك وجود «**استعداد للاحساس بدلالة الأشياء بذاتها** وفهم منطقها المستقل والقدرة على الاستمتاع بنقائها الرياضي أو الاحساس بطبولوجيا العلاقات بين الأشكال والألوان» .

وقد توفر فعلا هذا الاستعداد بتوفر شرطين : أولا فنون الشعوب القديمة التي عرفت في السابق اتجاهات تجريدية مماثلة كالفن السومري والفن الآشوري أو الفن المصري . وثانياً بنية اللغة العربية خاصة في الشعر والأدب التي تلح على المظاهر الشكلية الخاصة والموسيقى البحتة .

* * *

جمالية الغموض

بقطع النظر عن تلك المؤشرات الخارجية لايشك بابادوبولو في أنّ فنّ التصوير الاسلامي إنما يتصل بمظاهر روحية بحتة نجدها في ميادين أخرى كالأدب والشعر والموسيقى قوامها مبدأ الازدواجية بين الظاهر والباطن بين واقعية العالم المثل وعالم الهياكل المستقلة . ممّا خلق جمالية شديدة الخصوصية عرفها الكاتب **بجمالية الغموض** لأنها تجمع بين ثنائية الواقع الظاهري (بالنسبة للعامة) والحقيقة الباطنية التي لايتمتع بأسرارها إلا قلة من المريدين والمتمثلة فيما سمّاه عالم الهياكل المستقلة»[٤٤] . تلك الهياكل الرياضية التي اكتشفها بابادوبولو ذات الأشكال اللولبية أو الشبيهة باللولب التي تضبط وتنظم العالم المستقل تركز على عنصرين : وجوه الأشخاص والأيدي لما لها من قدرة تعبيرية فائقة . ولربّما يجد الباحث عن تلك الهياكل «متعة فنية لايشعر بها إلا المتذوق العارف بأسرار الفن العميقة»[٤٥]

ولا تقف المتع التي توفرها جمالية الغموض عند هذا الحدّ كما يقول المؤلف أي في الازدواجية بين العالم المثل وعالم الأشكال المستقل الذي تنظمه اللوالب و«العربصات» بل كثيراً ماتوحي مشاهد العالم المثل بدلالات مستوحاة من العالم الباطني الصوفي كما تبدو في الشعر الصوفي العربي والفارسي مثل مشاهد الحب بين عشّاق مشهورين كليلى والمجنون ويوسف وزليخة وسليمان وبلقيس الخ ... أوالمشاهد الخمرية التي ترمز الى البحث «عن الحب الإلّهي ونشوة الغبطة الأبدية»[٤٦]

شعوب شمال افريقيا أقل موهبة في الفنون وأقرب الى الأفكار البدائية

بهذا التفسير الباطني ينقشع الغشاء عن سر ازدهار فن المنمنمات وتغلغله خاصة في الأماكن التي سيطرت عليها المذاهب الباطنية والشيعية في حين أنها لم تجد على مايبدو رواجاً مماثلا في الأراضي المتأثرة أكثر بالفكر الظاهري السني ولاسيّما المذهب المالكي والمذهب الشافعي اللذين أبديا تشدّداً كبيراً في خصوص تأويل أحاديث النهي على عكس المذهب الحنفي الذي أظهر على مايبدو منذ البداية شيئاً من المرونة والتحرر في تفسير تلك الأوامر وفي تطبيقها على المجتمع الاسلامي . مما سمح

بظهور مدرسة بغداد الرائعة وازدهار الرسم أيام الخلافة العثمانية حيث طغى المذهب الحنفي

لكن سرعان ماانقرضت مدرسة بغداد بسقوط عاصمة العباسيين في أيدي المغول (١٢٥٨) في حين شهدت الهضبة الإيرانية بداية من ذلك التاريخ ازدهاراً هائلا لفن المنمنمات يوافق ازدهار الفكر الباطني الشيعي . وكذلك فإن قيام الدولة الشيعية في أفريقية ومصر ساعد هو أيضاً على تطور فنون الرسم في تلك الربوع . ولربما نفسر ظهور نصوص فقهية جديدة على يدي العلامة النووي لتحريم التصوير في القرن الثالث عشر كرد فعل على ذلك الانتشار الذي عرف في أيام الفاطميين . كما يجوز تفسير تردي أوضاع فن المنمنمات في شمال أفريقيا والأندلس حتى أننا لم نعد نملك منها اليوم إلا عدداً ضئيلا جداً بقيام دولتي المرابطين والموحدين على التوالي والمعروفين بتصلب مذهبيهما الشديد ثم برجوع المذهب المالكي على ساحة المغرب العربي .

إلا أنّ بابادوبولو لم يفسّر الظاهرة الأخيرة كما أسلفنا ولم يجد أحسن من رأي المؤرخ فان برشم الذي قال : «إذا كانت شعوب شمال أفريقيا أكثر محافظة على تحريم الصور فليس لأنها أعمق اسلاماً بل **لكونها أقل موهبة في الفنون وأقرب الى الأفكار البدائية**»[٤٧] . مما أتاح لعلي اللواتي فرصة للرد على كلا المؤرخين[٤٨] مثبتاً أن الموقف الاسلامي لم يكن موحدّاً أبداً ولا مستمراً في الزمان والمكان كما نفهم من نظرية بابادوبولو . ذلك أن الفقهاء لم يتّفقوا على تفسير أحاديث النهي تفسيراً موحداً بل انقسموا إلى شقين: شق حرّم التصوير على الاطلاق (مثلا أمر اليزيد سنة ٧٢٠ – ٧٤٣) وآخر أباحه بشروط (حديث ابن عباس الفارسي مثلا الذي يشير إلى قطع رؤوس الحيوانات وجعلها شبيهة بالزهور) . وانشق المسلمون على العموم الى صفين : صف ذي تمسك بالدلالة اللغوية الظاهرة للكتاب فجاء تفسيره محرماً للتصوير على الاطلاق كتفسير النووي، وصف اعتبر فهم بواطن الأمور هي الغاية فأباح التصوير بشروط[٤٩] .

* * *

المحراب : رمز لوجود الرسول ومن خلاله إلى الله نفسه

لم يول علماء الفقه الاسلامي المحراب اهتماماً شبيهاً بالذي نلاحظه اليوم عند مؤرخي الفن الاسلامي الذين لم يجدوا المستندات الفقهية الصريحة التي تسوغ هذه البدعة . لذلك نرى بعضهم اليوم يتخذ في هذا الموضوع مواقف أقل مانقول عنها إنّها لاتعبّر عن واقع العقلية الاسلامية .

فعندما يصّرح عالم مثل بابادوبولو بأن المحراب يرمز إلى «**وجود الرسول ومن خلاله الى الله نفســه**»(٥٠) نشعـر وكأنه يتحدث في أمور تتعلق بالديانة المسيحية أو البـوذيـة لا الدين الاسلامي الذي لم يعوّدنا قط بمثل هذه الرموز التي يستعين بها الانسان في بعض الديانات لادراك خالقه . ذلك أن الرجل المسلم قد دأب على الاتصال بخالقه مباشرة دون الاحتياج الى أي وسيط مخلوق كان أو جماد . فالله في نظره موجود **في كل مكان يذكر اسمه** فلا يتميّز المحراب على مانعلم بأي وجود الهي مكثف أو كما يجـوز فهمــه من كلام بابـادوبولو بأي قدسية مستوحاة من رمزية تذكرنا «**بالوجود الجسدي لمحمد في بيته**»(٥١)

حقـاً إنّنـا نعجب من هذا التفسـيرولاسيمـا أنَّ الكـاتب يصرّ على إثبات صحته ببراهين لانقدر حتى على تصورها : «وبما أنه ليس في الامكان إعداد تمثال للرسول أو رسم صورته فهل توجد وسيلة أفضل من الحنية التي تذكرنا عادة بوجود تمثال تحمي قدسيته ؟ **ولا معنى لوجود الحنية اذا لم يكن الهدف من انشائها الايحاء بوجود التمثال الغائب هنا بسبب أوامر النهي التي نعرفها** . إذن لابد من أن المحراب يرمز إلى وجود الرسول نفسه وهو يتلو كلام الله وبالتالي إلى وجود الله نفسه من خلاله . انه القـالب المجـوَّف لذلك الوجود . ولأن المحراب هو الحنية المفترضة الحاوية لمشخص الرسول فقد جاء على حجم صغير مناسب لتكون السند والاطار الشرفي لتمثال الرسول . ثم يضيف قائلا : «والملاحظ أن البوذيين هم أيضاً قد رمزوا في أول الأمر الى وجود البوذا بواسطة عرشه الخيالي أو بواسطة مظلته التي لاتغطي أحداً ، لكنه يجب الابتعاد عن التفكير في أي تأثير هندي للحل الذي ابتكر في المدينة المنورة ....»

«على الرغم ممّا يمكن ملاحظته من وجوه شبه شكلية لايجب أيضاً البحث عن أصـول المحـراب في الحنية الصغيرة التي نجدها في المعابد اليهودية أو في الكنائس القبـطيـة ... فالحنيّات اليهودية والقبطية تتدرج نفسها من الأشكال الكلاسيكية ـ الهلنستية واليونانية ـ الرومانية ... وهي أصغر حجماً وتقع في موضع مرتفع بالنسبة للمحراب الذي يوجد دائماً فوق الأرض مباشرة لكي يرمز إلى وجود الرسول صلى الله عليه وسلم في مسجده حيث يقف بالطبع على الأرض مباشرة . لذلك فان حجم الحنية لابدَّ أن يكون مناسباً لايواء تمثال الرسول ويجوز أن نتصور تمثالا أكبر من الحجم الطبيعي للانسان عند ذاك يكون المحراب بالطبع أكبر لكنه ينطلق دوماً من فوق سطح الأرض مبـاشرة. ولـوكان الهـدف الاشـارة فقـط إلى اتجـاه القبلة أوبكل بساطة تعيين الجدار الجنوبي بصفته يمثل القبلة لكان أفضل أن توضع الحنية على ارتفاع ملحوظ يسمح برؤيتها عن بعد وبسهولة من طرف كل المصلين ...»

«هكذا أصبح المحراب الشكل الرمزي الديني المثالي إذ هو يخلد في كل المساجد وجود محمّد صلى الله عليه وسلم والتعاليم التي جاء بها بفضل القرآن كلام الله . ومن المفيد أن نرى كيف أن هذا المفهوم الجديد الذي اتخذته الحنية قد حوّل جماليتها . إذ أن امتلاك ذلك الشكل الرمزي الكلاسيكي والمسيحي الأصل من طرف الاسلام برفعه الى مرتبة الرمز الديني الاسلامي قد أضفى في الحين على جماليته مظهراً جديداً يرمز الى الدور الجديد الذي أصبحت تلعبه الحنية . ذلك أن الحل الذي استنبط قد حوّل الحنيـة من شيء ثانوي يحوي التمثال ويحيط به إلى هدف رئيسي وبعد أن أصبحت الحنيَّة مستقلة بذاتها من الناحية الجمالية أي غاية في ذاتها من الطبيعي ان حاول الناس تجميلها قدر المستطاع وزخرفتها زخرفة ثرية . ولو وضعنا فيها التمثال لكانت الزخـرفة دون معنى نظراً إلى أن الانتباه سينتقل من الهدف الأساسي إلى ماقد أعد لابرازه فقط . لذلك لم تحمل الحنيّات الكلاسيكية زخارف وهكذا نتج عن تحول المعنى الرمزي للشكل تحول جمالي وهذا التحول الجمالي أصبح بدوره يرمز إلى المعنى الديني الجديد . فتؤكد تلك الحنية البالغة الزخرفة بكل قوة انها هي الغاية الأساسية وبالتالي أنهـا فريـدة من بين كل الحنيـات **لأنها لاتحتوي على تمثال** . فتذكرنا في آن واحد بالتحريم الذي يفسّر هذا التحوّل ومن هنا نستنتج وجود الرسول أو تمثاله»(٥٢) .

* * *

المحراب علامة للأكثر

إن موضوع ظهور المحاريب في العمارة الاسلامية من المواضيع الشائكة التي كتب فيها المستشرقون أكثر مما كتب المسلمون أنفسهم(٥٣) فلم يخصهـا الفقهـاء كمـا أسلفنـا بدراسات معمّقة إلا المقال الذي بقي لنا من السيوطي والذي عنـوانـه : أعلام الأريب بحدوث بدعة المحاريب(٥٤) ومن بين مانقرأه في هذه الدراسة المتـأخـرة أحـاديث تنهى عن الصلاة داخل حنية المحراب ممّا فسح المجال لبعض المستشرقين لكي يقدموا شتى التفسيرات والتأويلات(٥٥) . والحقيقة أن هذا النهي الذي جاء متأخراً كما قلنا يفند نظرية بابادوبولو اذ هو يؤكد على الصيغة اللاقدسية لمكان المحراب تفادياً لكل التباس أو تأويل خاطىء لوظيفة هذا العنصر المعماري الدخيل على العمارة الاسلامية .

لاشك أن المحراب الحالي بشكله المجوّف النصف الدائري يذكرنا بحنية هيكل الكنيسة (ولو أنه أصغر حجماً بكثير) حيث يقف القسيس لاقامة القداس المتمثل فعلا في إحيـاء ذكرى آخر اجتماع لعيسى عليه السلام بأصحابه وتناول آخر طعام معهم فيتنـاول القسيس القـربـان وينـاوله المصلين كرمز لذبيحة عيسى عليه السلام بدمه

وجسده ، لذلك يأكل القسيس الخبز ويشرب الخمر الرامزين لجسد ودم المسيح واقفاً أمام المذبح الموجود في وسط الحنية .

نرى إذن مدى سيطرة الرموز في الديانة المسيحية ولاسيما أثناء الطقوس التي تقام في حنية هيكل الكنيسة . كما نرى أن تلك الرموز تدور حول حوادث معينة من حياة عيسى عليه السلام مما يحمل بلا شك على ربط التفسيرات التي جاء بها بابادوبولو في خصوص المحراب بهذا الواقع المسيحي .

ولا يستبعد أن النهي الذي جاء على لسان السيوطي كان الهدف منه رفع الالتباس حتى لايعير المسلمون المحراب قيمة رمزية خاطئة قد تذكر بتلك الرموز المسيحية . ولاسيما أننا نجد في المقال نفسه مايدفع على التأكيد من صحة هذا المقصد وذلك حينما يقول إن قيام المذابح بقلب المساجد هي من علامات يوم القيامة مما يثبت أن غاية الفقيه من النهي عن الصلاة داخل الحنية كانت فعلا لرفع كل لبس من شأنه أن يحمل على التشبه ولو شكلياً أو ظاهرياً بطقوس الديانات الأخرى .

هذا مانفترضه خاصة وأن الامام مالك قد أوصى بعدم الإسراف في زينة المحاريب ولو بكتابة الآيات القرآنية تلافياً لما قد يحصل من الهاء المصلين عن الصلاة حسب التفسير الظاهري . ومما يثبت أيضاً أن المحراب ليس أكثر من علامة أخذت في يوم من الأيام شكل حنية تتفاوت عمقاً وحجماً لكنها تبقى مهمتها الأصلية متمثلة في الأشارة الى المكان الذي يقف أمامه الإمام أثناء الصلاة .

والحقيقة أن المحاريب لم تظهر على شكل حنايا مجوفة إلا مؤخراً عندما أمر الوليد بإعادة بناء جامع الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة سنة ٨٧هـ أو ٨٨هـ فأنشأ أول محراب مجوف على مانظن في المكان نفسه الذي كان يقف أمامه الرسول للصلاة بصحابته وأنصاره . وفعلا لدينا من البراهين التاريخية والأثرية مايثبت وجود المحاريب قبل ذلك التاريخ بكثير(٥٦) . لكن لاشيء يثبت في نظرنا أن تلك المحاريب الأولية كان لها شكل حنايا مجوفة كما أصبح الأمر فيما بعد . وقد بينا في دراسة شاركنا بها في الملتقى(٥٧) الذي نظمه بابادوبولو حول نشأة المحراب ورموزه أنه يمكن لتلك العلامة أن تكون على شكل عقد محفور فقط على لوحة رخامية توضع على جدار القبلة في المكان الذي يقف أمامه الامام كما نشاهده بجامع عقبة بن نافع بالقيروان حيث نرى رخامة بجانب المحراب الأغلبي تحمل عقداً وكتابة كوفية أو في جامع الزيتونة بتونس حيث نرى في وسط مجوَّف الحنية رخامة تحمل الى جانب الزخارف الرومانية كتابة بالخط الكوفي القديم تتمثل في البسملة والشهادة ثم «القرآن كلام الله» .

لو سلّمنا بأن تلك اللوحات الرخامية كانت فعلا تقوم مقام المحاريب المجوفة المستحدثة كعلامات يقف أمامها الامام فلا يهم موقعها الحقيقي على جدار القبلة أهو قريب من الأرض أم متوسط أم مرتفع كما لايهم حجمها أوشكلها أومحتواها بقدر مايهم وجودها كإشارة بسيطة إلى حدّ أننا يمكننا أن نجسمها في خط عمودي لاأكثر عندئذ تسقط نظرية بابادوبولو ولو بسقوط الحجة التي ارتكز عليها وهي الحنية المجوفة الرامزة إلى «وجود الرسول ومن خلاله إلى الله نفسه» . وقد سبق فعلا لفريد شافعي أن بين أنه بالاضافة إلى المحاريب المقوّسة التجويف عرف المسلمون نوعاً من المحاريب المسطحة العمق(٥٨) وهو شكل وسط بين العقد المحفور على الرخامة والحنية المقوسة التجويف .

ومهما كانت التطورات التي عرفها المحراب منذ أيام الرسول الى عهد الوليد فلا أعتقد أن هنالك من المسلمين من يرضى بالتفسيرات التي جاء بها بابادوبولو التي تبدو بعيدة كل البعد عن المعتقدات الاسلامية الصحيحة ولاسيما السنية منها ، بل يغلب الاعتقاد بأن المؤلف لم يقدر على التحرر من ثقافته المسيحية وتصوراته الغربية المسيطرة على اتجاهاته الفكرية ولم يستطع برغم اطلاعه الواسع وتمكنه من الوسائل التحليلية الحديثة من النفاذ الى جوهر العقلية الاسلامية .

فلو أردنا مثلا البحث فعلا عن مدلول رمزي للمحراب تاركين جانباً شكل الحنية المجوفة لما فكرنا في وجود رمزي للرسول بل لربما خطرت ببالنا صورة أخرى هي صورة مكة المكرمة وفي قلبها الكعبة التي لاتكاد تفارق خيال الانسان المسلم . كيف لا وهي القبلة التي يتوجّه إليها المسلمون خمس مرّات في كل يوم وليلة مصلّين وداعين ومتوسلين إلى الله عز وجل ؟

إذن لو فكرنا فعلا في مفهوم رمزي للمحراب فلا نخاله إلا في إطار هذا المفهوم الذي يوحي بأن الكعبة هي المركز الجاذب لكل الأمة الاسلامية وأن الجامع الأعظم بموقعه المركزي أيضاً هو كذلك المركز الجاذب لكل سكان المدينة وأن المحراب هو تجسيم لنقطة التلاقي الذهنية والروحية بين هذين المركزين .

وقد يشعر المسلم أثناء الصلاة وهو مولٍ وجهه تجاه الكعبة وكأنه مشدود بخيط لنسيج فسيح الأرجاء ذلك الخيط الذي ربما سيحمله في يوم من الأيام لو كتب الله له الحج من مدينته أو قريته الى مكة المكرمة . عند ذاك فقط قد تصبح العلامة رمزاً فيعني المحراب الانتماء الى مجموعة بشرية عظيمة الله ربها الأوحد ومحمّد رسولها والقرآن رسالتها والكعبة اتجاهها .

وبرغم شرعية هذا التفسير المغاير لتفسير بابادوبولو لانعتقد أن الاسلام والمسلمين كانوا حقاً في حاجة ملحة لإعارة هذا العنصر المعماري أو غيره كالمنبر أو المئذنة

أو المقصورة معاني رمزية وضعت لتعين المسلم على فهم دينه أو تطبيق تعاليمه وطقوسه خاصة وأن تلك العناصر من البدع التي لم ترد لا في القرآن ولا في السنة ولم يولها الفقهاء اهتمـاماً كبيراً مثلما اهتموا مثلا بمسألة تعدّد جوامع الخطبة في المصر الواحد التي ناقشوها نقاشاً حاداً مبيِّنين الشروط العمرانية والبشرية التي يجب توفرها قبل اباحة التعدّد[٥٩] . لأن في ذلك بالطبع انتهاك لمبدأ وحدة صلاة الجمعة في المصر الواحد وهو مبدأ غايته كما هو معلوم جمع الأمة ولم شتاتها أمام خالقها .

فنعيد هنا ماسبق أن أشرنا إليه في خصوص فنّ المنمنمات أن التفسير الرمزي الذي أتى به الكـاتب انما يتّصل أكثر بمفاهيم المذاهب الباطنية والشيعية ولا يجوز تعميمه على جملة المذاهب الاسلامية الملتزمة عادة بالأفكار والمناهج الظاهرية . وحتى بالنسبة للمذاهب الخارجة عن السنة بودّنا أن نتيقن من صحة وجود رموز توحي مثلا «بصورة النبي في محرابه» أو «بالنبي الملك الجالس على عرشه» (المرموز اليه هنا هو المنبر) وهو يخطب بين صحابته وأتباعه[٦٠] .

* * *

أين «إسلامية» الفنون الاسلامية

كان بابـادوبـولو على حق حينمـا نادى بضرورة الاعتماد على القيم الروحية والفلسفية لفهم جمالية الفنون الاسلامية أو لتفسير ظهور بعض العناصر أو التصميمـات المعمارية[٦١] . لكنه للأسف لم يجد دوماً الطريق السوي المؤدي الى الغرض المنشود فلم يدرك في كثير من الأحيان الا ما استنبطه بفضل قوة عقله ودقة أسلوبه التحليلي . أما البقية أي تلك الأشياء التي لاتقاس بمقياس العقل والمنطق فقط لاتصالها المتين بالعقيدة والايمان والسلوك الذاتي الفردي والجماعي فقد غابت عنه منها أشياء كثيرة[٦٢]

وكان أيضاً محقاً عندما انتقد المناهج المتبعة من قبل العدد الوافر من المستشرقين الذين ركزوا اهتماماتهم في البحث عن الأصول ولاسيما أصول العمارة الاسلامية . لكنه لم ينصف تلك العمارة عندما عدّها من الفنون الثانوية[٦٣] وجزّأها إلى قسمين : هيكل لاينم عن مقدرة هندسية كبيرة وقشرة زخرفية تأخذ أهم عناصرها من فنون زخرفة الكتاب فلم يول العمل المعماري الاسلامي بوحدته وتضامن عناصره وخصوصية فضاءاته ماهو جدير به من التقدير برغم لوحات الصور الرائعة التي قدّمها لنا في كتابه وبرغم التحاليل الفنية المستفيضة التي أقدم عليها أحياناً .

في حين أن الفضاء المعماري الاسلامي يعبر بكل صدق عن تصورات الانسان المسلم للعالم وللمجتمع . ذلك العالم الذي تجمع بين أطرافه الواسعة **فكرة المركزية** كما أسلفنا : مركزية الكعبة والمسجد والمحراب **وفكرة الوحدة** : وحدة الخالق والأمة والعقيدة والمجتمع **وفكرة التضامن** : تضامن الجزء مع الكل كما تبدو من خلال مخططات المدن الاسلامية وتصاميم فن الرقش العربي **وفكرة التواصل والامتداد اللانهائي** من المسجد الى المدينة إلى العالم بأجمعه ومن الذرّة الزخرفية إلى التكوينات النجمية والنباتية المعقدة حتى إلى الفراغات نفسها ...[٦٤]

إن فضاءات المدينة الاسلامية بهيئة عمرانها الدائري المشع وهيكلية عمائرها ذات النسيج الملتحم «المرصوص» وبنسق زخارفها وتكامل نشاطاتها ووظائفها لمرآة صادقة تعكس القيم الحضارية المميزة للمجتمعات الاسلامية[٦٥] . وهي بذلك كالكتاب المفتوح الذي لايحسن قراءته إلا العارف المتبصر بسر لغته ولغز ألفاظه وكنه معانيه . لأن لغة الفضاء البليغة كبقية اللغات لها من العبقرية مالايجوز إدراكه إلا بالمعاناة والمعايشة الطويلة ، ولم لا ؟ بقوة المحنية أيضاً والايمان ، تلك المحبة وذلك الايمان اللذان ينفتح بفضلهما الفكر والقلب والاحساس فيسعى الحبيب وراء الفوز بحبيبته أو على الأقل إن استعصت عليه إدراكها ومصافحتها .

كان إذن من الواجب أن نتعرض لهذه المسألة دون أن تتجّه نيّتنا على الرغم من التحفظات التي أبديناها إلى نكران فضل بابادوبولو في التأكيد على ضرورة تركيز جدلية جمالية الفنون الاسلامية على أسس عقائدية وفكرية وفلسفية بالاضافة الى ماعهدناه من التحاليل الفنية الباحثة عن الاصول والفروع والتأثيرات والتطورات لأن الأفكار التي جاء بها تبدو حقّاً طريفة بالمقارنة مع آراء المستشرقين الذين عرفناهم . ومع ذلك فلم أعثر من بينهم على من عارضه معارضة صريحة أو ناقش موقفه المبدئي الذي اعلن فيه عن التزامه بدراسة الفن الاسلامي حسب مفهوم ديني عميق لا المفهوم الحضاري العام الذي اعتمدوه بصفة جُمْلِيّة حتى ولو سمّوا كتبهم بالفن الاسلامي أو فن الاسلام حسب تعبيره[٦٦] . فهل اعتبر هؤلاء الغربيون أنه قد حقق مبتغاه وأوفى بعهده؟ فقبلوا المفهوم الديني والروحي الخاص كما بينه وأكد عليه؟ أم بقوا على وجهة نظرهم القديمة؟[٦٧]

مهما كانت المواقف التي اتخذها هؤلاء المستشرقون أو التي قد يتخذونها في المستقبل تجاه نظرية بابادوبولو فان مجال الخلاف والحوار بينه وبينهم في هذا الموضوع بالذات يبقى لامحالة منحصراً في نطاق جدلي ديني حضاري حيث سيحاول كل فريق اثبات مدى طغيان أحد عنصري المعادلة . والحقيقة أن المعادلة تتركب من عناصر

ثلاثـة : الدين والحضـارة والأمة التي كانت المجال لظهور العنصرين الأوليين والتي مازالت تكون في نظر هؤلاء المستشرقين وغيرهم مجهول المعادلة أي نقطة الاستفهام التي لابدّ من توضيحها[٦٨]

* * *

أين «عروبة» الفن الاسلامي؟

كنا وضحنا موقف عدد من المستشرقين في خصوص هذا الموضوع بالذات الذي لخصـه بابـادوبـولو في جملة : «العرب الذين جاؤوا بالإسلام لم يكونوا يحذقون أي فن ماعدا الأدب . مما يثبت اعتقاد أصحاب هذه النظرية أن الفن مدين للإسلام كحضارة أو كدين أكثر من أن يكون مديناً لتراث عربي أصيل . وهو موقف لايتغير كثيراً من باحث إلى آخر حتى ولو وجدنا من بينهم من سمى ذلك الفنّ بالفنّ العربي كالمؤرخ ايتنغها وزن الذي يستعمل كلمة «عربي» بالمعنى العام الذي يوحي حسب تعبيره ، بحضارة كونية انبثقت في القرون الوسطى بقيام دين جديد في الجزيرة العربية[٦٩] .

وعلى عكس هذه النظرية يبيّن عفيف بهنسي كيف «أن الحضارة العربية لم تبتدىء في القـرن السـابع بل كانت موجودة منذ الألف الثالث قبل الميلاد»[٧٠] وأن الجمالية العـربيـة ليست وليدة التعاليم الدينية الاسلامية بل إنها وليدة مواقف فكرية قديمة عاشهـا العرب منذ بداية التاريخ[٧١] . و«أن الروح التجريدية التي تسيطر على الفن الاسلامي ليست كما يعتقد عادة نتيجة تحريم صادر عن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بل على العكس هي **تقليد أصيل** ، هي أرث قديم سابق لمولد النبي نفسه»[٧٢] . لذلك يرى أصحاب هذا المذهب أن تسمية تلك الفنون بالاسلامية يعدّ من باب «التحامل على العرب» وعلى حضارتهم وثقافتهم الضاربة في القدم كما يقول فريد شافعي مفسراً أن التخلي عن كلمة «عربي» تمثل محاولة «لحجب أي فضل (للعرب) في اخراج عمارتهم وفنـونهم للوجـود .. على أسـاس أن شعـوباً مختلفة وغير عربية مثل الفرس والروم والمصريين قد اشتركوا في وضـع أسسها في أقطار الدولة الاسلامية ثم ساهموا بعد ذلك في تطويرها . ويضيف قائلا : ومهما يكن من أمر فانه ليس من المنطق العلمي أن يتجه العلماء الغربيون الى حرمان العرب من أن تسمى حضارتهم وعمارتهم وفنونهم بالعربية نسبة الى دولتهم التي بسطت نفوذها على عدة أقطار اسلامية تسكنها شعوب عربية بينمـا لم يحرم الرومان والبيزنطيون والساسانيون من أن تنسب حضارتهم وفنونهم وعمارتهم اليهم ، مع أن هذه الدول كانت تتكون من أجناس وشعوب مختلفة ، ومع أن علماء الفنون والآثار هم أدرى الناس بأن كل طراز فني من تلك الطرز قد قام على أسس من فنون أخرى معاصرة له أو سابقة عليه»[٧٣] .

ويعتمد عفيف بهنسي على «مبادىء» للدفاع عن استعمال اصطلاح «عربي» نخص بالذكر منها :

١ ـ أن الامة العربية واضحة بخصائصها وتاريخها لذلك فان الفن الذي افرزته عبر التاريخ هو فن عربي .

٢ ـ أن ربط هذا الفن بهوية اسلامية يعني ربطه بالدين الاسلامي ، والدين الاسلامي **هو ذروة من ذروات الثقافة والحضارة العربية** .

٣ ـ أن تسمية الفن العربي تعني إعطاء هذا الفن صيغة قومية حضارية مستقلة تحدد أصوله الأولى وتوضح امتداده وتأثيراته كما توضح التداخلات والتأثيرات الحضارية الأخرى التي تمثلها وادمجت في شخصيته .

٤ ـ أن كلمة «عربي» هي النعت الأفضل لتحديد صفة هذا الفن القومية . ونحن لانقصد مجرد ربط الفن بالدول العربية اليوم ، أو ربطه بالجزيرة العربية قبل الاسلام وبعده وإنما ربطه **بحضارة عريقة مازلنا نكتشف ابعادها في أعماق التاريخ** وهذه الحضارة ذات شخصية موحدة بلغتها وجغرافيتها ويمكن نعتها باسم عربية ، نسبة الى «عربي» وهي تعني باللهجات القديمة الأكادية والعمورية ساكن البادية ....(٧٤).

ثم يبين الكاتب كيف أنه بتضافر ثلاثة عوامل : وحدة اللغة وهي العامل القومي الأساسي في رأيه ووحدة التاريخ ووحدة العقيدة كونت بداية من الألف الثالثة قبل الميلاد الظروف السانحة لظهور فنون عربية أصيلة مازالت آثارها قائمة حتى الآن في الجزيرة العربية وفي بلاد الرافدين حيث أنشأت الهجرات العربية المتتالية حضارات وفنوناً متطورة(٧٥) .

أما في الجزيرة فيؤكد فريد شافعي من جهته أن البيئة العربية في القديم كانت على عكس ماهي عليه اليوم أي أنهار وسدود وفلاحة وأشجار وبالطبع صناعة وتجارة مع الشمال والجنوب مما ساعد على نشوء حضارات لها معالم وخصائص يمكن اثباتها بفضل الحفريات(٧٦) وكانت تلك البلاد على صلات وثيقة بحضارات الأمم والقبائل العربية الأخرى مثل المناذرة في العراق والغساسنة في الشام وكذلك القحطانيين والعدنانيين فحاول عدد من المستشرقين تجريد هؤلاء العرب ـ حسب ظن هذا الكاتب ، أي عرب الشمال القاطنين في مناطق العراق والشام ـ من انتسابهم للجنس العربي فسموهم أحياناً فرساً أومجوساً أومسيحيين أوبيزنطيين . في حين أن العنصر العربي تسرب حسب هذه النظرية حتى الأراضي المصرية مساهماً في خلق الحضارات القديمة من قبل الاسلام(٧٧) .

أين الحقيقة ؟

ان كان بديهياً ألّا نبحث عنها في كتب أصحاب النظريات المتطرفة فقد لانبالغ كثيراً عندما نؤكد أنها تبدو حتى بالنسبة للدراسات التي يصعب اتهام أصحابها بالتحيز أو التعصب المذهبي أو الايديولوجي غامضة ومتشعبة ومنقوصة . ومع ذلك لاننسى أن الثمانين سنة التي مضت كانت حافلة بالدراسات والبحوث والمكتشفات سواء من طرف أجيال المستشرقين أو من قبل الباحثين المسلمين الذين اقتحموا الميدان بكل جدارة وجرأة مبدين أحياناً نظريات لاتخلو من الطرافة والجدة ومحتفظين أحياناً اخرى بآراء المستشرقين المتداولة أو التي تلقوها عن أساتذتهم في أوروبا أو أمريكا لذلك قد يكون مفيداً أن نقارن مناهجهم بمناهج المستشرقين حتى نعرف مدى تأثّرهم بها أو تأثيرهم عليها مما يستدعي ربما دراسة شبيهة بهذه ومكملة لها(٧٨) .

ليس إذن المجال هنا لاستعراض مواقف الباحثين المسلمين عرباً كانوا أو تركاً أو فرساً وإنّما نريد بعد الافكار التي سقناها حول «عروبة» الفن الاسلامي أن نبدي بعض التحفظات التي يقتضيها المنهج الموضوعي والرصين ولاسيما أن تلك النظرية المبالغة في التأكيد على قومية الفنون الاسلامية لاتمثّل أغلبية الباحثين المسلمين بما فيهم العرب أنفسهم . فلا يسعنا مثلا إلا أن نستغرب من تفسير عفيف بهنسي لموقف الرسول صلى الله عليه وسلم من التصوير مدعياً «أن الرسول لم ينه عن التصوير وانما رفض الرسوم التي تحمل مفاهيم وثنية مستوردة رسمت بأساليب واقعية **غريبة على الذوق العربي**» كما أننا لانملك أنفسنا من التعجب عندما يصرح «أن التماثيل والأوثان التي كان العرب يتبركون بها قبل الاسلام ماهي **إلا تماثيل رومانية** قديمة كانت ترد على التجار من بلاد الشام . لذلك كانت مرفوضة من الاسلام أولا **لصفتها الوثنية بالطبع وثانياً لجماليتها الغربية**»(٧٩) .

إن فكرة كهذه التي تضع الشعور بضرورة المحافظة على الطابع الفني الأصيل في مرتبة تضاهي الصفة الوثنية لتعليل رفض التصوير من طرف الدين الاسلامي ربما تكون قادرة على استهواء عدد من الباحثين ذوي الاتجاه المعيّن . لكنها تستدعي في نظرنا الاجابة على بعض الاستفهامات حتّى تكون حقاً مقنعة وثابتة ومقبولة . فبودنا مثلا أن يوضّح لنا الكاتب الأدلة التي سمحت له بالاعتقاد أن الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمين في زمانه كانوا فعلا مشغولين بموضوع **الحفاظ على الأصالة الفنية العربية** الموروثة عن الجمالية العربية الضاربة في القدم منذ الألف الثالث قبل المسيح .

بل نحن في أشد الحاجة لكي يثبت لنا وجود هذه الجمالية العربية نفسها الراسخة والمتمادية عبر العصور وتواتر الحضارات إلى عهد قيام الدولة الاسلامية حيث بلغت ذروتها رافضة بكل صرامة القيم والأساليب والأنماط التي لاتوافق قيمها وأساليبها وأنماطها العريقة .

لقد درج مؤرخو الدين الاسلامي على اعتبار الرسالة المحمدية ثورة كاملة اجتماعية وثقافية وحضارية حمل مشعلها الرسول عليه الصلاة والسلام بوحي من الله عزَّ وجلّ لامجرد ذروة من ذروات الثقافة والحضارة العربية»[٨٠] . وقد كانت فعلا تغييراً يكاد يكون تاماً للمجتمع نفسه قضى على تدهوره وانحلاله وعلى القيم الموروثة منذ غابر العصور ولم يكن محاولة للرجوع إلى الأصل أو للتشبث بقيم عتيدة وعريقة تمتاز بها الأمة العربية[٨١] .

ومع ذلك فإننا لانمانع في إعطاء الصفة العربية للحضارة والفنون التي نشأت بعد ظهور الاسلام لاعتقادنا الراسخ :

أولا: أن العرب كانوا فعلا وارثي حضارة وفنون عريقة كما تثبته الحفريات في عدة مناطق من الجزيرة العربية وكذلك الرواسب والمخلفات الأثرية البارزة على سطح الأرض سواء في قلب الجزيرة أو في شمالها أو جنوبها[٨٢] .

ثانياً: أن العرب هم الذين حملوا مشعل الاسلام والحضارة الجديدة[٨٣] . ويكفي ذلك لكي تسمّى تلك الحضارة الجديدة والفنون التي أفرزتها **بالعربية** تماماً مثلما نسمّي فنون الرومان بالرومانية وفنون اليونان باليونانية نسبة للشعوب التي كانت السبب الأصلي في انبعاثها . وهذه التسميات من المصطلحات الرائجة التي لم يطعن فيها أحد . وقد اعتاد المؤرخون اطلاقها على الشعوب التي حملت تلك الحضارة إلى القمة بقطع النظر عن كمية أو نوعية المساهمات المادية الفعلية التي استخلصتها من تراثها القديم وزوّدت بها الفنون الجديدة . لذلك لنا الحق أن نستغرب من اصرار هؤلاء المستشرقين الذين لم يقبلوا تسمية عربي أو حتى لو قبلوها فانهم يحاولون دوماً احاطتها بحدود وحواجز وشروط قلّما فرضت على غيرها من التسميات ولعل غرضهم من ذلك خوفهم الشديد من أن يقع الالتباس في ذهن الناس بأن العرب كانوا ذوي الفضل الكبير والممتاز والوحيد بالنسبة لغيرهم من الشعوب التي ساهمت هي أيضاً في إرساء أسس الحضارة والفنون الاسلامية .

ثالثاً: أنه حتى ولو اثبتت التحاليل العلمية أن الفن الاسلامي لايحمل في طيّاته شيئاً من الفنون العربية القديمة وهو افتراض بعيد عن الحقيقة والواقع فلن يمنع ذلك

من أن نتمادى في تسمية الفنون التي نشأت بعد الاسلام وبفضل الفتوحات العربية وفي نطاق الدولة الاسلامية **بالعربية** ومن يحاول رفض هذا المبدأ فهو يرفض ضمنياً بأن تسمى الحضارات والفنون باسم الشعوب التي كانت السبب الرئيسي في إفرازها وبلوغ ذروتها لذلك هو مطالب بأن يعيد النظر في بقية التسميات المتعارف عليها عند الخاصة والعامة .

رابعاً: أنه حتى لو أثبتت التحاليل العلمية أن الفن الاسلامي هو فعلا وارث لفنون عربية عريقة ومتواصلة الحلقات فذلك لايكفي وحده لنسبته إلى العرب لأنه لولا الاسلام الذي جاء به العرب إلى غيرهم من الشعوب لما عرفت تلك الفنون والتقاليد المصير الرائع الذي عرفته بعد الاسلام . لذلك نحن نطالب باطلاق كلمة عربي على فنون الاسلام لا لكونها تحمل في طيّاتها رواسب من التراث الجاهلي بل لكون العرب ـ حاملي الاسلام إلى شعوب الدنيا ـ كانوا السبب الأصلي في بروز تلك الرواسب ونموّها وانتشارها بانتشار الاسلام على جزء كبير من البسيطة .

خامساً: أنه لايجوز الشك أو التشكيك في «اسلامية» تلك الفنون حتى لو كانت عربية أصيلة أو أعجمية أو بيزنطية لأنها نشأت في دولة الاسلام والاسلام لايسمح بأن تتمادى أو تقام على أرضه تقاليد وعادات أو صيغ وأشكال لاتساير أغراضه . بل لابد من أن نركز في المستقبل على بحث هذا الوجه المميز من وجوه الفنون الاسلامية مع متابعة التحاليل الموضوعية المعهودة الهادفة الى ابراز مساهمة الشعوب في بناء صرح هذا الفن الجديد العربي الذي أسهم مساهمة كبيرة في تطوير الفنون القديمة موجّهاً نموّها نحو اتجاهات حديثة لانعتقد أنها عرفت مثيلا لها في سابق الحضارات .

❁

الهوامش

(1) Henri Terrasse, **L'Art hispano - mauresque des origines au XIIIe. Aiècle**, Paris, 1932 .

(٢) المصدر السابق وصلاح الدين المنجد، **المستشرقون الألمان** ، بيروت ١٩٧٨ حيث ابرز المؤلف في مقدمة الكتاب مواقف هذه المدرسة من التراث العربي على العموم .

(٣) هـ . تيراس ، المصدر نفسه

(٤) المصدر السابق

(٥) رغبة منّا في اثراء هذا العمل واعطائه مزيداً من الدقة عمدنا الى تكثيف الاستشهادات اما باعادة النص كاملا بعد ترجمته للعربية أو بتلخيصه .

(٦) كان اعتمادنا على النص الفرنسي الأصلي :

Alexandre Papadopoulo, **L'Islam et L'Art Musulman** Editions L.Mazenod, Paris, 1976.

(٧) هـ . تيراس المصدر السابق

(٨) المصدر السابق

(9) G. Bell, **Palace And Mosque at Ukhaidir.** Oxford, 1974 P.VII.

الترجمة العربية من فريد شافعي **العمارة العربية في مصر الاسلامية** ، القاهرة ١٩٧٠ . ص ٣٩ .

(10) Lammens, **Taif à la veille de l'hegire,** Melanges de l'Université de Saint - Joseph, Beyrouth, VIII,P. 183. Idem la Syrie, 5,P.88 .

(11) K. A. C. Creswell, **Early Muslim Architecture** Vol. 1,P.7

(١٢) المصدر السابق .

(13) G. Marcais, **L' art musulman,** P.U.F., 1962

وترجمة عفيف بهنسي ، **الفن الاسلامي** ، دمشق ١٩٦٢ .

(١٤) المصدر السابق

(١٥) هـ. تيراس ، المصدر نفسه.

(١٦) ذهب عفيف بهنسي الى عكس ذلك اذ يرى أن العقود والقباب والاقبية هي من العناصر الأساسية للفن العربي قبل الاسلام وبعده . انظر **جمالية الفن العربي** ، الفصل الرابع (الوحدة في الفن العربي) .

(١٧) هـ . تيراس، المصدر نفسه .

(١٨) المصدر السابق

(١٩) علاوة عن هـ . تيراس يمكن ذكر برانشفيك في اطروحته حول أفريقيا في عهد الدولة الحفصية .

R. Brunschvig la Berbérie orientale Sous La dynastie des Hafsides des origines ala fin du XVe siècle, Paris, 1940 .

انظر أيضاً ما أبديناه من ملاحظات في هذا الصدد :

عبد العزيز الدولاتي، **مدينة تونس في العهد الحفصي** ، منشورات سراس تونس ١٩٨١ .

(20) L. Golvin, **Essai L'architecture religieuse musulmane** T. I. (Generalités) 1970; T.II (L'Art religeux des Umaygades de Syrie) 1971; T.III, (L'Architecture religieuse des "Grands Abbassides" 1974 .

(21) G. Marcais, **L'Architecture musulmane, Paris, 1954.** نخص بالذكر كتابه الفخم

(٢٢) انظر الحاشية عدد ٢٠ .

(23) L. Golvin, **Quelques aspects de l'architecture domestiques** en R. AYC. E.R.R.C. Aix - en Provence, T.II,P.115
L. Golvin, **Aperçu sur les Techniques de construction a Sana à (Republique Arabe du yemen) Bulletin d'Et. Orient Annéé 1979**

(24) L. Golvin, **quelques réflexions sur la formation de l'esthétique musulmane dans Mélanges** d'Islamologie dediés à la Mémoire de A. Eel; Correspondance d' Orient, Volume II, publications du centre pour L' Etude des problèmes du Monde Musulman contemporain .

(25) Du même auter: **la mosquée,** Publ. inst. D'Et. sup. islamiques d' Alger, 1964, P. 34et **Essai sur l' Architecture religieuse musulmane** op.cit, T. I, P.27 .

(26) **Quelques refexions sur la formation,** P.201

(٢٧) المصدر نفسه ص ٢٠٢
(٢٨) المصدر نفسه ص ٢١٠
(٢٩) المصدر نفسه ص ٢١٢
(٣٠) المصدر نفسه ص ٢٠٠
(٣١) بابادوبولو ص ٢٢و٢٧
(٣٢) المصدر نفسه من ص ٣٩ الى ص ٤٦
(٣٣) المصدر نفسه ص ٢٣
(٣٤) المصدر نفسه
(٣٥) المصدر نفسه ص ٢٥
(٣٦) المصدر نفسه ص ٢٦
(٣٧) يرى اوليق غرابـار هو أيضـاً أن النقش العـربي ليس مجـرد زخـرفة بل كانت له وظيفة رمزية ومعان كثيرة يصعب تفسـيرهـا كلهـا ممـا يعطيـه قيمة تذوقية لاحدَّ لها **(تكون الفن الاسلامي** ص ١٩٠) . ويبيّن علي اللواتي كيف أن الـزخـارف النبـاتيـة بتشعب تكـويناتها اللانهائية وحرية حركتها التائهة تفرض الرجوع بالنظـر الى النفس الـداخليـة التي تمـلي على الضمـير الغوص في التأمل والابتهال ... ذلك أن تردّد عناصر الـزخـرفة وكثافتها البالغة تؤدي في الحقيقة الى لاقراءة الاشكال أي «جمالية الغياب» ... فتلتقي المساحة المكثّفة الزخارف بالمساحة الخالية تماماً التي تمثّل نوعاً آخر من اللاقراءة أي «الغياب» هكذا بسبب فقدان المعـاني تحـدّد العـربصـة في حركتهـا اللانهائية فضاء جماليا منفصلا بذاته تذكرنا ذراته بصفة مدهشة بنسق الذكر والابتهالات ....

Äli Louati, **réflexions sur les conceptions musulmanes de l' espace en Architecture et dans les Arts Plastiques,** 1982. (Communication au Congrés d' Istamboul sur les espaces dans l'architecture et les arts Plastiques musulmans) .

(٣٨) بابادوبولو ص ٢٧
(٣٩) المصدر نفسه : انظر مثلا ص ٢٨و٣٢ : الارث اليوناني والاسهامات اليعقوبية والنظرية ص ٣٤ .. يرى عفيف بهنسي عكس ذلك تماماً أي أن الفن البيزنطي هو فن شرقي محض أكثر منه عربي كالفن الساساني (جمالية **الفن العربي**، اصول العمارة العربية)

(٤٠) لايعتقد عفيف بهسني (جمالية الفن العربي ص٢٠) وعلي اللواتي (جمالية الرسم الاسلامي ص١٠) وغيرهما كل لأسباب معينة أن الرسم الاسلامي قد نشأ على هامش الحضارة بسبب المنع . ومع ذلك فهما لايوافقان بابادوبولو على كل ماجاء به من تفسيرات (ص ٤٨ ومقاله حول جمالية الرسم الاسلامي ترجمة علي اللواتي ٣١) لكن الرأي السائد عند أغلبية المسلمين هو أن الرسم الاسلامي قد نشأ وتطور في ظروف قمعية أو بالأحرى خارج نطاق الشرعية الدينية (زكي محمد حسن مثلا في **أطلس الفنون الاسلامية** أو بشرفارس وغيرهما كثير) .

(٤١) المصدر نفسه ص ٩٦

(٤٢) المصدر نفسه ص ٤٢

(٤٣) المصدر نفسه ص ١١٥ وجمالية الرسم الاسلامي ص ٤٨

(٤٤) المصدر نفسه ص ١٠٢

(٤٥) المصدر نفسه

(٤٦) المصدر نفسه ص ١٢٢ : الرمزية التصوفية

(٤٧) جمالية الرسم الاسلامي ص ٤٨

(٤٨) جمالية الرسم الاسلامي ص ١٣

(٤٩) المصدر السابق

(٥٠) بابادوبولو ص ٢٣٠

(٥١) المصدر نفسه ص ٢٢٩

(٥٢) المصدر نفسه ص ٢٣٠

(٥٣) انظر بالخصوص ماكتبه لوسيان قولفان في الموضوع حيث لخّص مواقف عدد من المؤرخين L. Golvin, **Essai sur l'architecture religieuse**, TI, P.114etsq. وهو يعتقد أن المساجد الأولى لم تكن تحمل أية علامة على جدار القبلة على عكس ماأتجهنا اليه في هذا المقال . ولا يستبعد أن بدعة المحراب أول ماظهرت بمسجد الرسول (ص) على أيام الوليد . لكنه ليس متأكداً من أصولها أهي حنية هيكل الكنيسة أم هيكل الكنائس القبطية الذي هورأي كرسول في : **Early Muslim Architecture** وديباز في P. 98 - 99. E. Diez, E.I, Ier Edit. t.III, P. 551et sq أم هي ابتكار اسلامي بحت كما يراه أحمد فكري في :

A. Fikry, nouvelles recherches sur la grande mosquée de Kairouan p.62

أم هي مستوحاة من القصور الأموية كما حاول اثباته سوفاجي :

J. Sauvager, la mosquée omeyyada de Medinea, Paris, Van Oest, 1974, P. 145 .

ثم يستخلص قولفان أنه يصعب رفض التأثرات المسيحية وبالأخص القبطية أوربما السامية .

لكنه لايعتقد وجود تأثير عربي مباشر لأنه ليس هنالك مايثبت في نظره وجود عمارة دينية عربية تعود الى ماقبل الاسلام .

ولا بد هنا من التلميح الى ماكتبه الدكتور عبد الرحمن الطيب الأنصاري في محاضرته في المؤتمر التاسع للآثار بصنعاء ١٩٨٠ التي عنوانها : أثر الفنون العربية قبل الاسلام في الفن الاسلامي حيث لم يستبعد أن المحراب الاسلامي الذي ظهر خلال العصر الأموي له صلة بالمحاريب المعروفة في الجزيرة العربية قبل الاسلام (في المكان الأثري المسمّى مدائن صالح) .

(٥٤) السيوطي . اعلام الأريب بحدوث بدعة المحاريب (مخطوط بدار الكتب المصرية ورقات ١١٨ ـ ١٢٠ ذكره فريد شافعي في العمارة العربية في مصر الاسلامية)

(٥٥) بالخصوص لامنس Lamnens, Ziad, P.33,7

(٥٦) يبيّن فريد شافعي (العمارة العربية ص ٦١١) أنّ المحاريب ظهرت في أيام الرسول بمسجده في المدينة وفي مسجد قباء وذلك منذ السنة الثانية للهجرة على الأقل ...

(٥٧) حضـر هذا الملتقى جمـع من المستشـرقين نخص بالذكر منهم أولاق غرابار ومن المؤرخين المسلمين الشيخ الأزهري أحمد الوافي والاستاذ رشيد بوروبية ...

(٥٨) فريد شافعي (العمارة العربية) .

(٥٩) انظر بالخصوص ما أوردناه في **مدينة تونس في العهد الحفصي**، دار سراس للنشر تونس ١٩٨١ص ١٩.

(٦٠) سبق لسـوفـاجي ان استعمـل هذا الـرمـز لتفسير نشأة المحراب عن طريق العمارة المدنية الأموية (انظر سوفاجي المرجع السابق نفسه) . وبرغم أن بابادوبولو يخالفه في هذا التفسير بالذات فهو يرى أن الرسول كان يستعمل منبره «كالعرش» يجلس عليه حتى خارج أوقات الصلاة لمخاطبة المسلمين (بابادوبولو ص ٢٢٩) .

(٦١) حاول بشـر فارس منـذ زمـان تفسير الرقوش العربية بتعاليم الدين والفلسفة الاسلامية (انظر سر الزخرفة الاسلامية باريس ١٩٤٨) .

ولا بد من الاشارة الى محاولات عدد من المستشرقين مثل :

Prise d' Avesne, **l'Art Arabe... 1877**

أو

P. Eiraben, **Essai de Philosophie de** l' Arabesque (Actes du xIve congrés int. des Orientalistes) Alger. 1905, 2e Partie, Uroux Paris, 1907, P.15

أو

E. Kuhnel, Die Arabesque, 1940

وغيرهم كثير من المعاصرين الذين سبق أن ذكرنا مؤلفاتهم ...

(٦٢) برغم كل التقدير الذي يكنّه عفيف بهنسي لجورج مارسي فهو لم يمتنع من التصريح في خصوصه : «اننا لانستطيـع أن نطـالب من مستشـرق بعيـد عن تاريـخ العـرب وبعيد عن روح الاسلام وخلفياته الروحية القـديمـة أن يحلل الأمـر أفضل من ذلك» وهو يعني هنا قول المؤرخ الفرنسي «أن الزخرفة الاسلامية هي انشـاء ذهني تام تقـريبـاً» كما يعيب على بوركهاردت T.Burkhardt. Art **of Islam** London 1976 الذي عاش جل حياته في بلاد عربية وآمن بالاسلام ودرس تاريخ وحضارة هذه الأمة من الداخل «عدم قدرته على الغوص في أعماق ضمير الفن الاسلامي» (**انظر جمالية الفن العربي** ص ٨٥) .

(٦٣) ينفـرد بابـادوبـولـو بهـذا الـرأي بالنسبـة لمعظم المستشرقين الذين يعتبرون العمارة الاسلامية من أهم ما افرزته الحضارة العربية .

(٦٤) انظر بوركهاردت ، المرجع السابق وكذلك علي اللواتي **(Réfexions sur les conceptions P.8)**

(٦٥) انظر مدينة تونس في العهد الحفصي ص ١٩ وكذلك المدينة العربية في تونس ، نشر وزارة الشؤون الثقافية (المدينة العربية مرآة للمجتمع الاسلامي) .

(٦٦) بابادوبولو ص ٢٢

(٦٧) رحب لوسيـان قولفـان «بمغـامـرة بابـادوبولو التي وصفها «بالخيالية» لأنه حاول من خلالها ادراك صميم الحسـاسيـة الجمـالية الاسـلامية بنظرة واسعة وشاملة لكل الميادين . وبرغم انتقاداته فهو لايعتقد أن الطريق التي افتتحها بابادوبولو يجب غلقها باستخفاف (Erasmus, Vol.31 No 19 Annee 1979 P.684)

(٦٨) على الرغم من أن العرب لم يكونوا في أية فترة من فترات تاريخهم القديم شعباً جديداً لنتمعّن مثلا في القرآن وفي كل مايحمله من شهادات على حضارات اندرست يجوز لنا بكل شرعية أن نربط دخولهم التاريخ من بابه الكبير بنزول كتابهم المقدّس في الثلث الأول من القرن السابع (مقدّمة جاك بارك لكتاب مارك بارجي : **العرب**)

Marc Bergé, **Les Arabes** .. Edit, Lidis, Paris, 1978 .

(٦٩) ايتنغهاوزن، الرسم العربي، ترجمة عيسى سلمان. بغداد. علقت ج. سورد ال طومين على هذه التسمية مبدية موافقتها على المعنى الحضاري العام جداً الذي يجب اعطاؤه لكلمة عربي لا المعنى الخاص أي فنّ بلاد العرب أوفن العرب كشعب أو امة ومع ذلك فهي تفضّل كلمة إسلامي أوعربي ـ اسلامي ـ انظر :

Revue des El tu des Islamiques, Année 1963, Tome XXXI

ويفسر أولاق غرابار انه يخيّر كلمة اسلامي لمفهومها الحضاري البارز الخارج عن اطار ديني (كتسمية مثلا فن بوذي أوفن مسيحي) لأن الفن الاسلامي يحمل تحت لوائه فنوناً ذات طابع ديني كالفن الاسلامي المسيحي أو القبطي المسيحي :

O. Grabar, **The Formation of Islamic Art, 1973**

تجنباً لكل التباس الا يحسن والظروف كما بين غرابار أن نتخلى عن كلمة اسلامي ونستعمل كلمة عربي بمفهومها الحضاري الواسع كما فعل ايتنغهاوزن ؟

(٧٠) عفيف بهنسي «جمالية الفن العربي» ، ص ٢٢

(٧١) المصدر نفسه ص ٤٨

(٧٢) المصدر نفسه ص ٥٠

(٧٣) فريد شافعي ، العمارة العربية ... ص ٢٤

(٧٤) عفيف بهنسي ص ١١

(٧٥) المصدر نفسه ص ١٢

(٧٦) فريد شافعي ص ٥٣

(٧٧) المصدر نفسه ص ٥٩

(٧٨) يمكن للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أن تتبنى في نطاق مؤتمرات الآثار التي تنظمها دورياً تنظيم ملتقى يجمع بين الباحثين العرب والمستشرقين يكون موضوعه أصول الفنون العربية الاسلامية وتكوين جمالية الفنّ العربي أو الاسلامي .

(٧٩) عفيف بهنسي ص ١٩ : أمنع الاسلام التصوير أم حافظ على الشخصية الفنية القومية؟ وكذلك ص ٨٥و٨٦ : مسألة منع التصوير التشبيهي .

(٨٠) أكد بهنسي هذه الفكرة في عدّة مناسبات وهو لايستأثر بها لكنه يثبت أن المرحلة العربية الاسلامية ستبقى ذروة لانظير لها في تاريخ الذروات الحضارية ص ٢٤ .

(٨١) بين الدكتور عبد الرحمن الطيب الأنصاري أن اهتمام الفنّان العربي قبل الاسلام بالنحت والتشكيل انّما كان اهتماماً دينياً صرفاً حتى إنّ مانجده في بلاد الشام من تماثيل لملوك أوملكات فقد وجد في أماكن لها ارتباط بالعبادة كالمعابد والمقابر . لذلك عندما جاء الاسلام بالوحدانية ونبذ الأوثان لم نجد بعد ذلك اصراراً قوياً على فن النحت والتشكيل لأنّ الارتباط الديني القديم لايتماشى مع مبادىء الدين الجديد . فكان أول عمل هزّ مشركي مكة هو تكسير النبي صلى الله عليه وسلم للأصنام حول الكعبة وتعقبه لأصنام أخرى في أماكن ومدن مجاورة (من المحاضرة التي ألقاها الدكتور بصنعاء بمناسبة المؤتمر التاسع للآثار ص ٤) .

(٨٢) لاشك أن الحفريات والبحوث الجارية في المملكة العربية السعودية ستأتي بثمارها عن قريب وستزيل اللثام على العديد من التساؤلات (انظر عبد الله المصري : الآثار في المملكة العربية السعودية ، الرياض سنة ١٩٧٥

(٨٣) يقول مارك بارجي «ان هنالك تاريخا خاصا بالعرب بفضل الرجال الذين وضعوا أسسه على مستوى المسؤولية وبفضل اللغة التي ماانفكت تفرض نفسها في ميادين السياسة والديبلوماسية والاقتصاد والمالية والعلوم والتقنيات والفكر والفن» وبفضل الاسلام وهو في الوقت نفسه دين وحكمة ودولة الذي ظهر بلغة «القرآن العربي» وعلى يدي «الرسول العربي» (العرب ، المصدر نفسه ص ١٢) .

الفصل الرابع عشر

الاقتصاد والمعاملات البنكية

الزكاة عند شاخت
والقراض عند يودفيتش
دراسة وتقويم

الدكتور محمد أنس الزرقاء
أستاذ الاقتصاد بجامعة الملك عبد العزيز
جدة - المملكة العربية السعودية

اصطلاحات البحث

ر = أنظـــــــر.

ف = فقرة. والاحالات هي إلى هذا البحث ما لم نصرح بمرجع آخر.

مثـال: (ر: ف ٣/١/٥) تعني: أنظر الفقرة ٣/١/٥ من هذا البحث.

الاحالات جميعا هي للاسم الأخير لكل مؤلف، ولبحثه أو كتابه المبين في قائمة المراجع.

ت = (توفي سنة ....)

الزكاة عند شاخت، والقراض عند يودوفيتش

دراسة وتقويم

(١) هدف البحث ونطاقه ومنهجه:

الهدف العام لهذا البحث هو تقويم دراسات بعض المستشرقين في مجال الاقتصاد والمعاملات المصرفية (البنكية)، ويتناول التقويم كلا من المنهج والمضمون. وقد اخترنا في مجال الاقتصاد بحث الأستاذ جوزيف شاخت عن الزكاة في الطبعة الأولى من دائرة المعارف الاسلامية (ر: شاخت ١٩٣٨م). كما اخترنا في مجال المعاملات المصرفية ما ورد حول عقد القراض في كتاب ابراهام يودوفيتش: الشركة والربح في الاسلام خلال العصور الوسطى (ر: يودوفيتش).

وسبب اختيارنا لهذين الباحثين انهما علمان شهيران في حقلهما. فشاخت كان يعتبر ـ إلى حين وفاته في عام ١٣٨٩هـ (١٩٦٩م) ـ شيخ المستشرقين الاخصائيين في دراسة الشريعة الاسلامية[1]. أما يودوفيتش فهو من المستشرقين المعاصرين المرموقين[2].

(*) دكتور في الاقتصاد والاحصاء، وأستاذ الاقتصاد المشارك، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي ـ جامعة الملك عبد العزيز ـ جدة. ويود الكاتب تسجيل شكره للمركز وللجامعة على تيسير سفره للاطلاع على مراجع متصلة بهذا البحث. كما يشكر د. جعفر عباينة ود. محمد أبو فارس ود. ابراهيم السامرائي على ايضاحات أشير إليها في القسم (٣)، ود. رفيق المصري لاطلاعي على دراسته غير المنشورة (الجامع في أصول الربا) وملاحظات دقيقة حول الأقسام (٦ ـ ٨)، ود. محمد نجاة الله صديقي لاقتراحات عديدة هامة حول خطة البحث ومضمونه. والكاتب مدين، في كثير من التفاصيل الشرعية عن الزكاة، لكتاب (فقه الزكاة) للعلامة د. يوسف القرضاوي. كما انه مدين جدا لوالده الأستاذ مصطفى الزرقاء على إيضاحات ومناقشات مفصلة وبخاصة حول الأقسام ٦ ـ ٨ من البحث.

على أن المذكورين لم يطلعوا على الصيغة الأخيرة من البحث، كما أن الكاتب لم يتمكن من اتباع جميع ملاحظاتهم المشكورة، لذلك يبقى وحده مسؤولا عما يظهره من قصور أو خطأ.

وسبب اختيارنا لموضوع الزكاة ـ من بين مواضيع اقتصادية عديدة ممكنة ـ هو أنها مؤسسة اقتصادية اسلامية متميزة ومن أركان الاسلام الخمسة. أما اختيارنا عقد القراض (المضاربة) الشرعي ليمثل الأعمال المصرفية فيتطلب بعض الايضاح.

فالأعمال المصرفية الحديثة بصيغتها الاسلامية الخالية من الربا لا يتجاوز عمرها العشرين عاما[٣]. وما كتب عنها في الغرب حتى الآن كان ـ على قِلّته ـ بأقلام الاقتصاديين[٤] وليس المستشرقين فيما نعلم. فرأينا أن أقرب ما يحقق هدف هذا البحث هو أن نقوّم ما كتبه المستشرق يودوفيتش عن القراض، لأن عقد القراض ـ على قِدمه ـ هو من أهم صيغ التمويل المصرفية الاسلامية الحديثة.

وسيكون منهجنا هو البدء بعرض موجز لما كتبه كل من هذين الباحثين دون أي تعليق. ثم نتبع ذلك بتقويم مضمون ومنهج ما عرضناه.

* * *

(٢) خلاصة مقال شاخت من الزكاة:

ظهرت مقـالـة جوزيف شاخت عن الـزكاة في الطبعة الأولى الانجليزية للموسوعة الاسـلاميـة في مجلدهـا الـرابع الصادر عام ١٩٣٨م (ر: شاخت ١٩٣٨) ويتألف البحث من (٢٣٥٠) كلمة تقريبا باستثناء فقرة المراجع في آخره.

وقد استندنا بعد النص الانجليزي إلى الترجمة العربية للموسوعة المذكورة والتي سميت دائـرة المعـارف الاسـلامية (انظر : الشنتناوي ورفاقه)، كما اطلعنا على صيغة منقحـة تنقيحـا بسيطـا لمقـالـة شاخت المـذكـورة أصدرها ضمن الموسوعة الاسلامية القصـيرة (بـالانجليزية) (ر : شاخت، ١٩٦١م) وذلك عام ١٩٦١ أي قبل وفاته بثماني سنـين. وهي مطـابقـة حرفيـا لمقالته الأولى باستثناء جمل معدودة عدلت غالبا لايضاح المقصود لا لتغيير أية فكرة سابقة.

ونلخص في الفقـرات التـاليـة أهم أفكـار المقالة، مستخدمين غالبا ألفاظ الترجمة العربية المشار إليها وهي ترجمة ممتازة، لكننا لم نلتزم بها دوما بغية الاختصار أحيانا، أو ابتغـاء مزيـد من الـدقة، إذ وجدنا في موضع أوموضعين فقط ضرورة تعديل الترجمة لتكون أكثر انطباقا مع الأصل الانجليزي. ولم نلتزم في الخلاصة التالية بتسلسل ورود الأفكـار في المقـال الأصـلي بل جمعنا أحيانا تحت فقرة واحدة أفكارا وردت متفرقة وغير منظمـة في المقـال. لكننـا حرصنـا على ألا نورد أي عبـارة لم ترد صراحـة في المقـال، وفي الأحـوال القليلة التي اقتضت إضـافـة عبـارة تفسـيريـة من عندنا، وضعنا كلامنا بين معترضتين [ ].

وأهـــم أفكار شاخت هي التاليـة:

(١/٢) تعريف للزكاة بأنها من أركان الاسلام وأنها مقدار مفروض يؤديه المسلم عن أنواع معينة من الأموال. ويصرف في ثمانية أصناف من الناس.

(٢/٢) مناقشة لغوية لمعنى ألفاظ: زكا والزكاة ثم الصدقة. ويتخلل المناقشة التأكيد في ثلاثـة من مواطن متفـرقـة على أن محمـداً صلى الله عليـه وسلم تعلم هذا المفهوم من اليهود. « وعلماء الاسلام يفسرون كلمة « زكاة » في العربية بانها تعني الطهـارة والنمـاء، والحقيقـة أن محمدا صلى الله عليه وسلم استعارها بمعنى أوسـع من ذلك بكثير، أخذا عن استعمالها عند اليهود (في العبرية - الآرامية: زاكوت) ».

وقد عدل شاخت الجملة السابقة، في الصيغة المنقحة من مقاله والصادرة عام ١٩٦١، فأصبحت: « وهـذه الكلمـة (الزكاة) التي ليس لها أصل تاريخي

etymology مُقنِــع في أصـول المفردات العربية، عرفها الرسول صلى الله عليه وسلم بمعنى أوسع بكثير، أخذا من استعمالها عند اليهود (في الآرامية: زاكوت)».
ومشتقات مادة (زكا) لا يكاد يكون لها في القرآن في العهد المكي سوى معنى «التقوى» الذي ليس عربيا أصيلا بل هو مأخوذ عن اليهودية.

(٢/٣) (تطـور مفهـوم الزكاة): يتضاءل في العهد المدني معنى الطهارة والصلاح في كلمـة الـزكـاة، ليحـل محله معنى العطاء. وتغدو كلمة الصدقة مرادفة لكلمة الـزكـاة، حيث عرف النبي صلى الله عليـه وسلم ذلـك من يهود المدينة معرفة أدق. وقد بدأت الزكاة في مكة طوعية غير منظمة، لكنها لم تفرض الزاما إلا في المـدينـة، ويختلف العلمـاء في تحـديد وقت فرضـها بين السنة الثانية والسنة التـاسعـة للهجـرة، كما يعتبرون الأحكام العامة المتقدمة [والتي تحض على الانفاق والصدقة عموما] منسوخة بعد فرض الزكاة.

(٢/٤) وقـد استطـاع النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة أن يدخل نوعا من النظام لأخـذ الصـدقـات وصرفهـا في وجوهها، وهو النظام الذي قررته الآية ٦٠ من سورة التوبة، بيد أن ذلك لم يغير أول الأمر شيئا من طبيعة الزكاة من حيث هي صدقـة فرديـة على الـرغم من وجـود بعض الصدقات الالزامية. على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يستعمل حصيلة الصدقات لمساعدة المحتاجين فقــط، بل استعملهــا عنـد الضـرورة وعـلى سبيـل التفضيـل للانفــاق على مشروعاته الحربية، وفي أغراض سياسية أخرى.

والنبي صلى الله عليـه وسلم عنـدمـا ابتـدأ في جعل الزكاة فرضا (واجب الأداء) إلى خزينة الدولة، قد اقتصر في ذلك على الضروري الذي لا بد منه، وان تنظيم الزكاة الذي حصل بعدئذ [أي بعد النبي صلى الله عليه وسلم] لم يعـرف في القـرآن وهو جزء من السنة[٥]. فالقرآن لم يحدد مقدار ما يُعطى بل قال (ويسألـونـك ماذا ينفقـون قُل العفـوَ) [البقرة ٢/٢١٩]. كما أن السنة تتضمن أقوالا منسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم لا تضع حدودا على فرض الزكاة. وأبو ذر من بين الصحابة يُعزى إليه القول بأنه لا يجوز لاحد أن يدخر من المال إلا بقدر حاجته. ويقال أن علياً رضي الله عنه جعل الحد الأقصى لما يجوز أن يملكه الانسان (٤٠٠٠) درهم بل ينسب إلى إمام متأخر هو مالك بن أنس القول بأن كل ادخار للمال حرام.

(٢/٥) وذكر القرآن (كما في سورة البقرة ٢/٢١٥)، والحديث في أكثر من موضع، من بين مستحقي الـزكـاة: الوالدين، والأقربين، واليتامى، والفقراء وابن السبيل

والسائلين والأرقاء. بل إن السنة تُثني على إعطاء الزكاة للأغنياء واللصوص والبغايا، لأن المهم في المقام الأول هو البر من حيث هو .

وفي الحديث أحوال تؤدى فيها الزكاة، لا تتفق مع نظام الزكاة الذي جاء بعد ذلك.

(٢/٦) ومهما يكن من شيء فإن طبيعة الزكاة في أيام النبي صلى الله عليه وسلم كانت لا تزال غامضة ولم تكن ضريبة يقتضيها الدين، ولذلك امتنع من أدائها كثير من قبائل الاعراب بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام. وإن بعض المؤمنين ـ ومنهم عمر بن الخطاب ـ جنحوا إلى التسليم بذلك. على أن عزيمة أبي بكر الصديق هي التي جعلت من الزكاة ضريبة لازمة ومؤسسة دائمة. وقد ساهمت هذه المؤسسة كثيرا، بفضل انشاء بيت مال الدولة، في بسط سلطان الاسلام .

(٢/٧) وظل المسلمون الغيورون، كما كانوا دوما، يرون من حقهم أن ينفقوا الزكاة في الوجوه التي يختارونها، لكن نموّ الدولة وتركيز سلطانها لم يلبثا أن جعلا هذا الأمر مستحيلا من الناحية العملية.

(٢/٨) إن نظام الزكاة المفصل ينسب غالبا إلى أبي بكر وينسب أحيانا إلى النبي عليه الصلاة والسلام أو إلى عمر بن الخطاب، أو إلى علي بن أبي طالب.

أما الأحكام الشرعية المتعلقة بالزكاة فهي التالية حسب المذهب الشافعي:

(٢/٩) تجب الزكاة على المسلمين فقط، وهي تؤدى عن الأموال الآتية: ما يخرج من الزرع، إذا زرع ليكون طعاما، كما تؤدى عن الثمار، خاصة تلك التي وردت صراحة في الحديث وهي العنب والتمر، وعن الابل والغنم والبقر (والخيل أيضا عند الحنفية)، وعن الذهب والفضة وعن عروض التجارة.

(٢/١٠) بعد أن يبين الكاتب النصاب، ونسبة الزكاة على الزروع والثمار (١٠٪ فيما سقت السماء و٥٪ فيما سقى بجهد) وعلى الذهب والفضة وعروض التجارة (٢,٥٪) يقول: إن الزكاة لا تجب على الذهب والفضة وعروض التجارة إلا إذا ظلت حولا كاملا من غير أن تستعمل، أي إذا ظلت مكنوزة.

(٢/١١) ومال الزكاة مرصود حصرا للطوائف الثمانية من الناس الذين نصت عليهم الآية ٦٠ من سورة التوبة، والفرق الذي يذكر بين طائفتي الفقراء والمساكين تعسفي من كل وجه، وعلى كل حال اعتاد الفقهاء أن يفسروا التعريف بحيث

يكونون هم أنفسهم من احدى الطائفتين. والغارمون عند الشافعية هم الذين احتملوا دينا في سبيل الله.

(١٢/٢) وقد اختلف التطبيق العملي للزكاة عن صيغتها النظرية اختلافا كبيرا في البلدان الاسلامية المختلفة. والمكوس العالية التي لم تتوقعها الشريعة جعلت الزكاة، وخصوصا زكاة الأموال الباطنة، لا تؤدى على الاطلاق، أولم تكن تؤدى بالقدر الذي فرضه الشرع ... بل إن حصيلة الزكاة لم تكن تنفق في غالبية الأحوال في وجوهها الشرعية. وكان عمال الزكاة أنفسهم أو القضاة يحتفظون في العادة بالشطر الأكبر من مال الزكاة.

(١٣/٢) ويبين المؤلف في فقرة أخيرة وجوب زكاة الفطر ومقدارها وانها مطبقة عموما في العالم الاسلامي.

* * *

(٣) تقويم لمضمون مقال شاخت:

اطلعنا على تعليقـين رئيسيـين على هذا المقال أولهما بقلم د. محمد يوسف موسى ـ رحمـه الله ـ (مـوسى، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٧)، وقـد تضمنتـه الترجمة العربية للموسوعة الاسلامية على صيغة ملحق بمقال شاخت. ثم ظهر الكتاب الفذ: **فقه الزكـاة** للعـلامـة الـدكتـور يوسف القـرضاوي متضمنا في مواطن عديدة (ص ٣٩ و٨٨ ـ ٩٢ و١٨١ ـ ١٨٣ و١٩١ و٩٢١) منـاقشـة لآراء شاخت في مقاله ذاك. وكلا التعليقين دقيق وهـام نوصي القـارىء بالـرجـوع إليـه. وهمـا منصبان على مضمون المقال أساسا دون منهجه. ولن نكرر هنا ما ورد فيهما إلا عندما يقتضي المقام ذلك، وحينئذ نورده باختصار مع الاحالة الصريحة عليهما.

(٣/١) ـ الافتقار إلى الدقة:

ونقصـد به اطـلاق تعميمـات تحتـاج إلى تقييد، أو اغفال تفصيلات مهمة تتعلق بمبـدأ عام، أو استعمـال عبـارات مجملة بينما يقتضي المقام التعبير عن معنى واحد لا غير. وعـدم الـدقـة في العبارة والفكرة لا يكاد يخلو منها مقطع واحد من هذا المقال. ومن أمثلتها ما يلي:

(٣/١/١) يقـول شاخت (ف ٢/٣ أعـلاه) إن العلمـاء اختلفـوا في وقت فرض الزكاة بين السنة الثانية والسنة التاسعة. وكانت الدقة تقتضي أن يبين أن المشهور بين العلمـاء هو انهـا فرضت فيمـا بين السنـة الثـانية والخامسة للهجرة. بينما القول بأنها فرضت في التـاسعـة ضعيف[٦]. كمـا أن قولـه بأن العلمـاء يرون أن الـزكاة نسخت ما تقدمها من أحكام الانفاق والصدقة ليس دقيقا، بل هو رأي لبعض العلماء، والراجح عند المحققين أن الزكاة فصّلت بعض أشياء كانت واجبة في الأصل وتركت أشياء أخرى على وجوبها الأصلي. (للتفصيل ر: القرضاوي ص٣٤٥ ـ ٣٤٧ و٩٨٥ ـ ٩٩٢، وأنظر أيضا: موسى ص٣٦٢ ـ ٣٦٣).

(٣/١/٢) يقـول شاخت (في ٢/٤ أعـلاه) إن النبي عليه الصلاة والسلام جعل الزكاة فرضا واجب الأداء إلى خزينة الدولة، وله عبارات أخرى نظيرها (كما في ٢/٦) قد توهم بأن الـزكـاة هي من ايرادات الدولة. والحقيقة أن نظام الزكاة بنص القرآن الكريم وواقـع السنـة النبـويـة يوجب فصـل ميـزانية الزكاة عن ميزانية الدولة. ولم يشر مقال شاخت إلى ذلك، بل استخدم عبارات توهم العكس.

(٣/١/٣) يقول شاخت (ف ٢/٩) إن الزكاة تجب على الذهب وعروض التجارة،

لكن يضيف (ف ٢/ ١٠) إنـه يشتـرط لوجـوب الزكاة عليها أن تبقى مكنوزة من غير أن تستعمـل حولا كامـلا، وهـذا غير دقيق. إذ لا يشتـرط أبدا عدم الاستعمال أو الكنز. بل المـذاهب مجمعـة على أن الأمـوال النقـدية كالذهب والفضة لا بد من تزكيتها إذا بلغت النصـاب دون أي استثنـاء، سواء استعملت أم كنـزت، وسـواء استثمـرت أم عُطّلت. ويشتـرط الشـافعيـة (الذين التزم بذكر مذهبهم) ملك ما زاد على النصاب طيلة الحول، وهذا يتحقق لدى التجار مثلا بتقلب ماليهم، خلال السنة نفسها، من عروض إلى نقود ثم إلى عروض، وهكـذا. وهـذا يقتضي، عنـد جمهـور الفقهاء، أن على التاجر إذا حَلّ موعد زكاته أن يقوّم عروضه ثم يضيف قيمتها إلى ما لديه من نقود، ويخرج من ذلك كله ربع العشر (القرضاوي ص ٣٣٣). فلا يصح أن نَصِف العروض أو النقود التي زكيت بأنها مكنوزة غير مستعملة.

كما أغفل شاخت حكما في غاية الأهمية، وهو أن أرباح التجارة تخضع للزكاة عند تزكية عروض التجارة، أي إن الزكاة تُخرج عن رأس المال والربح.

(٣/ ١/ ٤) يقـول شاخت في معـرض بيان (في الرقاب) من بين مصارف الزكاة: «أما الأرقاء الذين يستحقون نصيبا من مال الزكاة فالفقهاء عدا المالكية يرون أنهم هم الذين وقعت مكاتبة بينهم وبين من يملكونهم، لفك رقابهم من الرق». وهذه العبارة تشعر بأن المالكية خالفوا قول الجمهور بأن الرقاب هم المكاتبون، لكن لا تُبين ما رأى المالكية في المسألة. والصحيح هو أن الرقاب في الآية الكريمة **قد يقصد بها إعانة العبيد المكاتبين بمـال يفتـدون به أنفسهم** (وإلى هذا ذهب الشـافعي وأبـوحنيفـة والحسن البصـري وسـواهم)، **أو شراء العبيـد و إعتـاقهم** (وهـذا ليس مذهب مالـك وحده بل مذهب ابن حنبـل واسحق وأبي عبيـد) **أو يقصـد بها الأمران جميعا**، وإليه ذهب الزهري وسواه (ر: القرضاوي ص٦١٦ ـ ٦١٨، ومحمد خان: ص٢٨٢).

(٣/ ١/ ٥) وتعـريف شاخت للغـارمـين بأنهم عند الشافعية «هم الذين احتملوا دينا في سبيل الله» هو تعريف مبهم وناقص. فالحقيقة أن الغارم عموما هو من لحقه دين ثقيـل لا قِبـل له بوفائه (مصطفى الزرقاء «نظام التأمين..» ص٣٨٥). والشافعي ومالك وأحمـد يرون أن للغـارم نصيبـا من الزكاة سواء أكان دينه أصلا لمصلحته الشخصية المشروعة (كنفقة أو كسوة أو زواج أو علاج)، أو كان دينه لمصلحة غيره، كمن يلتزم مالا ليصلح بين جماعتين متشاجرتين[٧].

وشـاخت يشـير إلى هذا النـوع الثاني من الدين بتلك العبارة الغامضة ويتجاهل النوع الأول كلية.

(٣/ ١/ ٦) تعقب د. محمد يوسف موسى - رحمه الله - في تعليقه الذي سبقت إليه الاشارة عبارات شاخت التي تفتقر إلى الدقة: منها ما يتصل بسهم المؤلفة قلوبهم، وسهم (في سبيل الله)، وشروط زكاة الماشية، وزكاة الحليّ والمعادن، وسهم العاملين عليها. وكثرتها تحول دون تلخيصها هنا.

(٣/ ٢) - أغلاط صريحة:

(٣/ ٢/ ١) قال شاخت إن كلمة (زاكوت) تعني بالعبرية - الآرامية: الطُهْر، وهذا صحيح. ولكن ملاحظاته على كلمة (زكاة) في اللغة العربية هي سلسلة من الأغلاط.

فالعبرية والآرامية والعربية هي من اللغات السامية التي تشمل أيضا البابلية وسواها. وهناك جذور كلمات مشتركة بين هذه اللغات لا يمكن علميا الجزم بأن إحداها نقلتها عن الأخرى، بل قد تكون عائدة إلى أصل مشترك بين الجميع. وقول شاخت بانتقال كلمة (زاكوت) من العبرية والآرامية إلى العربية، هو مجرد زعم لا دليل عليه. **وهو في هذا الزعم يتبع نهجا شائعا بين علماء اليهود، في الاصرار على نسبة كل الكلمات المشتركة بين اللغات السامية إلى اللغة العبرية.**

ويلاحظ في هذا الشأن أن سبق **تدوين** كلمة معينة في إحدى هذه اللغات ليس دليلا على سبق **وجود** تلك الكلمة أو استعمالها في تلك اللغة دون غيرها. كما يلاحظ أن العربية إلى حين البعثة كانت تعتمد المشافهة والحفظ، وكان التدوين فيها نادرا.

وقد بين د. مهدي علام من قبل (ص ٣٥٦ حاشية ب) أننا حتى لو سلمنا جدلا بأن كلمة (زكاة) منتقلة إلى العربية من العبرية، فإن ذلك سابق للاسلام كما هو ثابت في كتب اللغة، فكيف يصح الادعاء بأن النبي صلى الله عليه وسلم اقتبس معناها من اليهود. ونضيف بأن معنى زاكوت بالعبرية - الآرمية هو[٨] الطهر والبراءة والحق والكسب. وهي لا تدل في أي من معانيها العبرية هذه على واجب ديني أصلا، ناهيك عن واجب ديني له قواعد وضوابط محددة، شأن مفهوم الزكاة الخاص في الاسلام.

أما إنكار شاخت بأن يكون لكلمة الزكاة أساس (اتيمولوجي) في أصول المفردات العربية، فيسهل تمحيصه بالرجوع إلى لسان العرب (للعلامة ابن منظور المتوفى سنة ٧١١هـ) وغيره. حيث ذكر في اللسان أن الزكاة (من زكا يزكو) تعني في أصل اللغة: النماء، والبركة، والطهارة، والصلاح، والمَدح (ومنه: زكّى نفسه أي مدحها). وقد استعملها القرآن الكريم بجميع هذه المعاني إضافة إلى المعنى الاصطلاحي الاسلامي وهو زكاة المال المعروفة. وجملة هذه المعاني تلائم نمط التطور الاتيمولوجي المعروف لمعظم الكلمات العربية، الذي ينطلق من معنى حسي (وهو هنا النّماء) إلى معان مجازية، ثم إلى معان اصطلاحية. فليست كلمة الزكاة بِدعاً بين الكلمات العربية.

وقد تبين لي بالاستقراء أن حرفي (ز ك) لهما امتداد عميق في المفردات العربية، إذ يدلّان في كل مادة ثلاثية أصلية تبدأ بهما على معنى عام هو: الامتلاء والكثرة، ثم يتحدد المعنى الخاص للكلمة بحسب الحرف الثالث. فقد ورد حرفا (ز ك) في معجم لسان العرب في مطلع ثماني مواد هي:

١ ـ زَكَأَ (بالهمز)، وهو زُكَأَةٌ، من معانيها: هو كثير النقد حاضِرُهُ.

٢ و ٣ ـ زَكَب وزَكَت الإناء: مَلأه.

٤ ـ زَكَر الإناء: مَلأه. والزُّكْرَةُ: وعاء من أدَم.

٥ ـ زَكّ الرجلُ زَكَكاً وزكيكاً: مشى يقارب الخَطْو ويُكثِر الرفع والوضع، «وكثرة الخطوات قد تدل على السرعة، لذا يقال: زَكّ، إذا عدا في مشْيه، وقد تدل على الضعف والهرم، لذا يقال: زُكّ الرجل زَكّاً وزَكَكاً إذا هرِم، أو ضَعُف من مرض». وزَكّ القِربة: مَلأهَا[٩].

٦ ـ زُكِمَ الرجلُ: أصابه الزُّكام المعروف. والزُّكام مأخوذ من الزَّكْم والزَّكْب وهو المَلْء.

٧ ـ زَكِن زَكَنا وزَكانةً: كان ذا فطنة وحدس صادق. (وهذا دليل زيادة الفهم).

٨ ـ زكا يزكو، وقد تقدم.

وقد بلغ شرح ابن منظور لهذه المواد الثمان واشتقاقاتها وشواهدها أكثر من (١٧٦٠) كلمة، أي ما يقارب ثلاثة أرباع مقال شاخت عن الزكاة.

والنتيجة العامة لهذا الاستقراء هي أن كلمة الزكاة ليست كلمة منفردة، بل تنتمي إلى اسرة كبيرة من الكلمات العربية تتميز بحروف مشتركة (ز ك) ويجمع بينها معنى مشترك (الكثرة) وتمتاز جميعا بثرائها في المشتقات. وهذه هي صفات الكلمات الأصلية في اللغة، لأن الكلمات المقترضة من لغات أخرى تكون عادة جامدة غير منتجة للمشتقات الكثيرة، كما تكون مقطوعة الصلة بسواها من الكلمات.

فلا يسعنا في ضوء ما تقدم إلا أن نقول: إن انكار وجود أساس لكلمة الزكاة في أصول المفردات العربية يدل على زَكَك (ضعف) شاخت علميا لا على زَكانته.

(٣/٢/٢) فإذا انتقلنا الآن إلى تصور شاخت عن تطور معنى الزكاة (ف ٢/٣ آنفا) رأينا أيضا أنه لا أساس له.

فقد أوضح د. القرضاوي (ص ٣٩ و٥٨ ـ ٥٩) أن القرآن الكريم استعمل الزكاة **بمعنى ايتاء المال** مرات كثيرة منذ أوائل العهد المكي (سورة الروم ٣٩، وسورة فصلت ٦ ـ ٧، وسورة لقمان ٤، وسورة النمل ١ ـ ٣، وجميعها مكية، وهناك أمثلة سواها) مما يناقض زعم شاخت أن ابتداء استعمالها في الاسلام كان بمعنى الطهارة قبل أن يظهر بالتدريج معنى ايتاء المال. والصحيح أن القرآن الكريم استعملها في كلا العهدين المكي والمدني بالمعنيين معا.

ونضيف بأن التشـابـه بين الأديـان عمـومـا له أحـد ثلاثة تفسيرات من الناحية المنطقية: (أ) الاتفاق أي المصادفة، (ب) نقل المتأخرعن المتقدم، (جـ) وحدة المصدر. والقـرآن الكـريم يؤكـد بالنسبـة للأديـان السماوية وحدة مصدرها الإلهي ووحدتها في المبـادىء الكبـرى (وليس دومـا تماثل تشريعاتها). وواضح أن من لا يؤمن بالرسالات السمـاويـة أصلا أوبرسالة محمد عليه الصلاة و السلام ـ مثل كثيرمن المستشرقين ـ يتجاهل تماما التفسير (جـ) لأنه يخالف موقفه المذهبي، لكن المنطق يقتضي من هؤلاء أن يقـروا بأن وحـدة المصدرتكفي وحدها لتفسيرتشابه الأحكام حيثما وجد. وقد صرح القـرآن الكـريم في حديثـه عن سيدنا ابراهيم عليه السلام (ووهبنا له اسحق ويعقوب) (وأوحينـا إليهم فعـل الخيرات واقام الصلاة وإيتاء الزكاة..) [الأنبياء ٧٣]. وفي حديثه عن سيدنا عيسى عليه السلام (وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا) [مريم ٣١](١٠). وهـذا كمـا قدمنـا لايقتضي تمـاثـل تشـريع الزكاة التفصيلي بين هؤلاء الرسل عليهم صلوات الله، لكن يدل على أن الحث عليها مشترك بينهم .

(٣/٢/٣) تتضمن الفقـرة (٢/ ٥) السـالفـة مجمـوعة أغلاط عجيبة وقع فيها شاخت. وربما لم يتعقبها عليه د. موسى ـ (إلا جزئيا وبكلام موجز) ـ ولا د. القرضاوي لظهورها. لكننا نجدها جديرة بتفصيل نقدمه في هذه الفقرة والتي تليها.

جعل شاخت الوالدين بين من يستحقون الزكاة. والصحيح إجماع أهل العلم على عدم جوازذلـك، لأن نفقـة الـوالـدين واجبـة شرعا بالكتاب والسنة على الولد القادرعلى النفقـة، فدفـع زكـاته إليهما يوفرعليه تلك النفقة الواجبة، فكأنه يدفع الزكاة إلى نفسه، فلم تجز. ولهذا أيضا لا يجوز أن يدفع إنسان زكاة ماله إلى أولاده ولا إلى زوجته، لوجوب نفقتهم عليه (القرضاوي ٧١٦ ـ ٧٢٧).

أمـا الآيـة الكـريمة (البقرة ٢١٥) والأحاديث الشريفة التي تحض على الصدقة على الـوالـدين والأقـربـين، فإن استناد شاخت إليها غيرسديد، لأنها في رأي أهل العلم تتعلق بصدقة التطوع وليس بفريضة الزكاة (أنظرمثلا: مختصرتفسيرابن كثير). وكان على شاخت ألا يتشبث بتفسـيرينـاقض الاجمـاع، وإن كان لا بد فاعلا، فلا أقل من أن ينبه القارىء إلى أن ذلك هو تفسير شخصي منه هو، خلافا لما عليه اجماع علماء المسلمين.

(٤/٢/٣) أكـد شاخت على أن (السنـة تُثني أيضـا على إعطاء الزكاة للأغنياء واللصـوص والبغـايا)، ونترك للقارىء الحكم على مدى رصانة هذا القول في ضوء النص الآتي: ـ (الـذي لم يشـر إليـه شاخت مطلقـا لكن يبـدومن ألفـاظـه أنه هومستنده) ـ

والنصوص التي تليه:

أ - أخرج البخاري ومسلم والنَسائي[11]، من حديث أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «قال رجل [زاد أحمد في مسنده: من بني اسرائيل] لأتصدقنّ بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد سارق [قال ابن حجر: أي وهو لا يعلم أنه سارق] فأصبحوا يتحدثون: تُصُدِق على سارق، فقال: اللهم لك الحمد على سارق[12]، لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد زانية فأصبحوا يتحدثون: تُصُدق الليلة على زانية، فقال: اللهم لك الحمد على زانية، لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد غني فأصبحوا يتحدثون: تُصُدق على غنيّ. فقال اللهم لك الحمد على زانية وعلى سارق وعلى غني. [زاد الطبراني: فساءه ذلك] فأتِي [أي في المنام] فقيل له: أما صدقتك فقد تُقُبِّلت، أما الزانية فلعلها تستعف به من زناها، ولعل السارق أن يستعف به عن سرقته، ولعل الغني أن يعتبر فينفق ممّا أعطاه الله عز وجل».

ب - أورد البخاري الحديث السابق في باب (إذا تصدق على غني وهو لا يعلم) وبيّن الامام ابن حجر أن في الحديث دلالة على أن نية المتصدق إذا كانت صالحة «قبلت صدقته ولو لم تقع الموقع. واختلف الفقهاء في الإجزاء إذا كان ذلك في زكاة الفرض، ولا دلالة في الحديث على الإجزاء ولا على المنع» (ابن حجر، ص٢٩١) وهذا أيضا موقف الامام البخاري رضي الله عنه في رأي ابن حجر.

كذلك أورد الامام النسائي الحديث في باب (إذا تصدق على غنيّ وهو لا يعلم). وقال الامام النووي في شرحه لصحيح مسلم «وهذا في صدقة التطوع، وأما الزكاة فلا يُجزىء دفعها إلى غني» (ص٦٠).

جـ - تضافرت الأحاديث الصحاح المشهورة على أن الزكاة لا تجوز على غني[13]، ولا ينازع في هذا من له علم، والخلاف محصور في حكم من أعطى الزكاة لغني **وهو لا يعلم بغناه**. فأبو حنيفة يرى أن ذلك يجزئه ما دام قد اجتهد، ولا يطالب بدفع زكاة أخرى. والشافعي يرى أن ذلك لا يجزىء بل عليه أن يدفعها مرة أخرى إلى أهلها (القرضاوي، ص ٧٤٠ - ٧٤١). والطريف أن شاخت يقول انه يورد أحكام الزكاة بحسب المذهب الشافعي، فإذا به يخالف أهل العلم كلهم، وخصوصا الشافعي!.

كما أن صدقة التطوع لا يجوز إعطاؤها لمن يعلم غناه، لذلك فسروا الحديث السابق بعدم العلم بذلك. أما البغيّ والسارق فلا مانع من دفع الزكاة إليهما إن كانا من الفقراء أو داخلين في أحد مصارف الزكاة الأخرى (موسى،

ص٣٦٣)، وإن كان أداؤهـا لأهـل الخـير من المستحقـين أفضـل في رأي بعض العلمـاء كالامـام الغـزالي (ر: القاسمي، ص٩٧). على أن نص الحديث الشريف الآنف يشير إلى أن دفعها لأهل الفساد قد يدعوهم إلى الاستقامة.

(٣/٢/٥) ذكـرنـا قول شاخت في (٢/٦ أعلاه) ان الزكاة كانت غامضة في عهد الـرسـالـة، ولم يكن يقتضيها الدين، لذا امتنعت قبائل من الاعراب عن أدائها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم...

وقد رد على ذلك ردا بليغا كل من د. موسى، بايجاز (ص٣٦٤) والدكتور القرضاوي بافـاضـة (ص٨٨ ـ ٩٢) حيث بينـا أن هذا خيال الكاتب وهو يناقض ما تضافرت عليه الآيـات والأحـاديث الصحيحـة، ثم الأدلـة التاريخية من تأكيد الرسول صلى الله عليه وسلم إلزامية الزكاة وجبايتها على عهده. كما بينا أن سيدنا عمر لم يُسلّم قط بأن الزكاة ليست مؤكدة، بل تساءل عما إذا كان من المناسب قتال مانعيها أم الأفضل مهادنتهم ثم إقناعهم، كما أنه تخوف من أن يحارب المسلمون على عدة جبهات في آن واحد، حيث كان جيش اسامة موجها لمحاربة الروم (ر: ف ٣/٣/٤ أدناه).

(٣/٢/٦) قال شاخت إن المسلمـين الغيـورين كانـوا دوما يرون من حقهم أن ينفقوا الزكاة في الوجوه التي يختارونها (ف٢/٧ أعلاه) لكن نمو سلطة الدولة فيما بعد حال في رأيـه دون ذلـك. وهـو يريـد بذلـك التأكيـد على أن تدخل الدولة في توزيع الزكاة وجبايتها هو تطور تاريخي لاحق لم يكن عند ابتداء فرضها. والحقيقة ـ كما تدل عليها نصـوص القـرآن وسنـة النبي عليـه الصـلاة والسـلام القولية والفعلية وعمل الخلفاء الراشدين ـ تناقض صراحة قول شاخت . فقد نص القرآن الكريم على (العاملين عليها) [التوبة ٦٠] وهم الموظفون الذين يتولون أمر الزكاة، كما قال تعالى (خذ من أموالهم...) [التوبة ١٠٢]، وروى الجماعة وصف الرسول صلى الله عليه وسلم الزكاة بأنها «**تؤخذ** من أغنيـائهم فتُـرَدّ على فقرائهم»، كما أرسل السُّعاة أو المصدقين لجبايتها ، واستعمل آخـرين على كتـابـة الـزكـاة، واسماء الكثيرين من السُّعاة وكُتّاب الزكاة منقولة في كتب السيرة والحديث. (للتفصيل، ر: القرضاوي ص٧٤٧ ـ ٧٥٨). فواضح أن دور الدولة في جباية وانفاق الزكاة لا يمكن الشك بأنه ترافق مع فرضها في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يكن تطورا لاحقا .

هذه هي الصـورة العامة للموضوع، ولا يغيرها وجود تفصيلات منها: التفريق في دور الدولة بين الأموال الظاهرة والباطنة، وهل الأولى أن يوزع الفرد زكاة أمواله الباطنة بنفسه أم هل الأولى أن يدفعها للامام، إلى غير ذلك من تفاصيل تنوعت حولها المذاهب. (ر: القرضاوي ص٧٥٧ ـ ٧٧٢؛ والندوي في الأركان الأربعة ص١٣٩).

(٣/٢/٧) ختم شاخت مقاله بفقرة موجزة عن زكاة الفطر. وكنت أحسبها الفقرة الوحيدة من مقاله التي خلت من المغالطة أو الخطأ، ولكن العلامة القرضاوي بيّن (ص٩٢١) أن قول شاخت فيها «... وبحسب الرأي الذي ساد أخيرا تعتبر زكاة الفطر واجبا، أما عند المالكية فلا تعتبر إلا سنّة..» هو خطأ، لأن وجوبها مجمع عليه. كما أن المالكية لا تعتبر عندهم إلا واجبا. وهذا لم يكن رأياً ساد مؤخرا بل هو مما عرف منذ عهد النبوة.

٣/٣ قضايا أغفلها شاخت وحقائق تجاهلها:

ليس من الإنصاف أن نتوقع من مقال شاخت أن يحوي ما تحويه رسالة أو كتاب عن الزكاة. لكن من الانصاف أن ننتظر منه التوفر على القضايا الرئيسية، بحيث يستكملها قبل أن يدخل في المسائل الفرعية والجانبية. لكنه في واقع الأمر فعل العكس (بينّا ذلك في الفقرتين ٤/١ و٤/٢/٢ أدناه). لذا سنذكر الآن بعض قضايا وحقائق هامة تجاهلها، وكان بامكانه ومن واجبه ذكرها عوضا عن العديد من المسائل الجانبية التي استحوذت على اهتمامه.

(٣/٣/١) مبدأ **استقلال ميزانية الزكاة عن ميزانية الدولة** هو مبدأ هام جدا، لانها تُجبى من أموال معينة وتصرف في مصارف حددها القرآن الكريم. وهذا المبدأ يستلزمه تطبيق النص القرآني. لذلك كان ظاهرا في السيرة النبوية وعمل الخلفاء الراشدين ويعرفه أي طالب للفقه. وقد ذكره بعض المستشرقين لأهميته (مثلا: كولسون، دائرة المعارف الاسلامية، الطبعة الجديدة، مادة: بيت المال) ويعني هذا المبدأ انه ليس للامام سلطة التصرف في مال الزكاة إلا في مصارفها، بخلاف بيت المال العام فإن له التصرف فيه حسبما يراه في مصلحة الجماعة. لكن شاخت لم يكتف بتجاهل هذا المبدأ، بل ذكر ما قد يوهم بخلافه (ر: ف٢/٤ و٢/٦).

(٣/٣/٢) الخصائص الاقتصادية للزكاة بالمقارنة مع الديانات الأخرى.

لقد استحوذ لفظ الزكاة والتطور الذي يرى شاخت أنه طرأ على معناها بين العهدين المكي والمدني، لقد استحوذ ذلك على جزء غير قليل من مقال شاخت، ويبدو أن أهمية الموضوع من وجهة نظره هي محاولة إثبات أن مفهوم الزكاة أخذه النبي عليه الصلاة والسلام عن اليهودية . وكان الجدير بشاخت ألاّ يقف عند المباحث اللفظية بل يتعداها إلى مقارنة المعاني والأحكام. وها نحن نقدم نبذة صغيرة مقارنة عن ذلك.

تشترك الديانات السماوية الثلاث في الحض على الاحسان والصدقة وإسعاف الفقير والمحتاج. وهذا أثبته القرآن الكريم، وتدل عليه نصوص التوراة والانجيل الحالية (للتفصيل ر: القرضاوي ص٤٧ ـ ٥٠). وهذا النوع من الصدقات متروك تقديره وتنفيذه إلى تقوى الأفراد وأريحيتهم، ولا يُحدّد المال الذي يجب فيه، ولا مقداره.

فإذا انتقلنا إلى الصدقات الالزامية، وجدنا أبرزها في الاسلام الزكاة، وفي اليهودية والمسيحية وكثير من الديانات القديمة والأقوام السابقة: العُشر، (العشر من المحاصيل ومن مواليد الأنعام). ولكن العشر فيها جميعا هو بالدرجة الأولى **لاعاشة رجال الدين وعائلاتهم وموظفي المعابد وللانفاق على الطقوس الدينية**. وهذا ما تؤكده المراجع اليهودية والمسيحية دون تردد، كما يؤكده تاريخ الأقوام القديمة[١٤].

وما يقدمه رجال الدين من هذه العشور للفقراء كان غير إلزامي وغير محدد المقدار[١٥]، بل كان في أوروبا خلال القرون الوسطى ـ في رأي بعض المؤرخين ـ تافه المقدار، بينما كان رجال الدين كثيرا ما يعيشون عيشة مترفة[١٦]. على أن الكثرة العددية لرجال الدين أحيانا ـ وقد قدروا في بعض فترات التاريخ اليهودي مثلا بسُبُع السكان، أي أكثر من ١٤٪[١٧] ـ ما كانت لتترك للفقراء كبير حظ من العشور، حتى لو لم يقع رجال الدين في الترف.

وبالمقابل نلاحظ أن الزكاة في الاسلام هي بالدرجة الأولى مقصورة على الفقراء. وقد حُرّمت الزكاة والصدقة عموما على النبي عليه الصلاة والسلام وعلى آله، وعلى العلماء بالشريعة إلا أن يكونوا فقراء فيتقاضونها بصفة الفقر لا بصفة العلم والدين. بل اتفقت المذاهب الأربعة على أنه **لا يجوز صرف الزكاة حتى لبناء المساجد**، بل ينبغي بناؤها من غير أموال الزكاة. (القرضاوي، ص٦٤٤، والمغني لابن قدامة ٢/٤٩٧).

فالحقيقة الكبيرة التي تجاهلها شاخت أن الزكاة هي أساسا نقل للدخل والثروة من الأغنياء إلى الفقراء، بينما الواجبات المالية الإلزامية في الديانات الأخرى هي أساسا لتمويل وظيفة الوساطة الدينية، ولإعاشة رجال الدين وتشغيل وإنشاء المعابد. (وقد سبق إلى تجلية هذه الحقيقة، العلامة الندوي في الأركان الأربعة، ص ١٣٠ ـ ١٣٢).

(٣/٣/٣) **التحديد والوضوح في تشريع الزكاة**. إن الوضوح والتفصيل في تشريع الزكاة هو من سماتها الفريدة إذا قورنت بما في الديانات الأخرى. وقد نوه بذلك العلامة أبو الحسن الندوي في الأركان الأربعة (ص١٢٨ ـ ١٢٩) قائلا ما خلاصته: إن الانسان الذي اعتاد المنهج التشريعي الاسلامي في الكتاب والسنة والفقه يفاجأ بحيرة وشعور بالاخفاق إذا بحث، عن مثل هذا القانون المعين المعلوم الحدود لفريضة الزكاة والصدقات، في كتب العهد القديم أو العهد الجديد أو التلمود. فإن كثيرا مما ورد فيها أشبه بوصايا عامة منه بأحكام فقهية قانونية. والتفاصيل التي تذكر محدودة جدا.

(٤/٣/٣) حرب مانعي الزكاة:

إن إجماع المسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حرب مانعي الزكاة ينبغي أن يوضع في إطاره التاريخي الصحيح لتدرك أهميته.

فقد بين الحافظ بن كثير (في **البداية والنهاية**، ج ٦ ص ٣١١ ـ ٣١٤[١٨]) أنه «لما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتد كثير من الأعراب... [كما] انحاز إلى مسيلمة الكذاب بنو حنيفة وخلق كثير باليمامة. وأرسل [أبو بكر] الصديق جيش اسامة لمحاربة الروم. فقلَّ الجند عند الصديق، وطمع كثير من الاعراب في المدينة وراموا أن يهجموا عليها. ... وجعلت وفود العرب تقدُم المدينة، يقرّون بالصلاة ويمتنعون من أداء الزكاة». لكن أبا بكر أبى أن يقبل منهم أو يوادعهم، «فرجعوا إلى عشائرهم، فأخبروهم بقلة أهل المدينة، وأطمعوهم فيها». ثم أغاروا عليها فعلا بعد أيام، كما توقع أبو بكر رضي الله عنه، فخرج إليهم فقاتلهم بمن بقي في المدينة. ويبدو أن هذا كان أول قتال مع فئة من مانعي الزكاة.

وواضح أن مساومة الاعراب للصديق والصحابة على إعفائهم من الزكاة ابتدأت في وقت شديد الحرج، كانت فيه المدينة المنورة نفسها مهددة عسكريا. لذا «تكلم فريق من الصحابة مع الصِدّيق في أن يتركهم وما هم عليه من منع الزكاة ويتألفهم حتى يتمكن الايمان في قلوبهم. ثم هم بعد ذلك يُزكّون. فامتنع الصديق من ذلك وأباه.. [وقال].. إن الزكاة حق المال. والله لاقاتلنّ من فرّق بين الصلاة والزكاة» (ابن كثير، الموقع السابق). ثم اتفقوا مع أبي بكر على قتالهم-(المغني لابن قدامة، ج ٢ ص٤٢٨ ـ ٤٢٩).

من الذي خرج لقتال مانعي الزكاة؟ هل خرج الصعاليك (البروليتاريا) ليقاتلوا الرأسماليين؟ إن ما حصل يعتبر حدثا فريدا في تاريخ الانسانية، وهو أن يخاطر مجتمع بوجوده فيدخل حربا لمصلحة فقراء وضعفاء لم يكن لهم فيه وزن سياسي متمين، وما كانوا ليفكروا أو ليقدروا على التشويش أو إحداث القلاقل والاضطراب تأكيدا لمصالحهم .

ماذا وجد شاخت في هذا الحدث التاريخي المذهل مما يستحق التنويه؟ لم يجد أهم من تساؤل سيدنا عمر ـ أول الأمر فقط ـ عن جواز قتال هؤلاء المانعين، على الرغم من أن عمر نفسه يضيف قائلا: «فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق» (متفق عليه).

وماذا استنتج شاخت من تمرد بعض الاعراب عن دفع الزكاة وقتال الصحابة إياهم؟ استنتج أن فريضة الزكاة في أيام النبي صلى الله عليه وسلم كانت ما تزال

غامضــة، ولم تكن أمــرًا يقتضيــه الــدين (أنظرف: ٢/٦ آنفا). فبحسب منطق شاخت يمكننـا القـول بأن قيـام أشرار بالسطو المسلح، ومقاومة رجال الشرطة لهم، يدل على أن تحريم السطو ما يزال غامضا في المجتمع.

(٥/٣/٣) يبــدو تشــريــع الــزكـاة الاسلامي في المنظور التاريخي للحضارات والمجتمعـات القـائمة عند ظهور الاسلام عجيبا، يحيد عن مجرى التطور العادي، سواء في صفته الالزامية، أو في تحديده التفصيلي أو خصائصه الاقتصادية، أو في استخدامه للسلطة الاجتماعية في إعادة التوزيع من الأغنياء إلى الفقراء، أو في عزله الصارم لموارد الزكاة عن مالية الدولة العامة.

والأعجب من ذلك أن هذا التشريع لم يتولد ـ شأن التشريعات المعاصرة للضمان الاجتمـاعي في الـدول الصنـاعيـة ـ نتيجـة تعاظم القوة السياسية للفئات الاجتماعية المستفيدة منه، وتهديدها الصريح أو الضمني للمجتمع إن لم يستجب لمطالبها. بل كان جزءا من نظـام حيـاة متكـامـل أوحى إلى نبي أُميّ. وإذا كان القرآن العظيم هو معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم البلاغية، فلا أشك أن تشريع الزكاة يجب أن يعتبر معجزته الاقتصادية.

لكن مقـال شاخت أبعـد ما يكـون عن إعطـاء القـارىء الانطبـاع الصحيح عن خطورة الزكاة في المنظور التاريخي العام، أو في النظام الاسلامي خصوصا.

* * *

(٤) تقويم لمنهج شاخت في مقاله:

نقوّم أولاً تركيب المقال وهيكله، أي الأهمية النسبية التي خصصها للقضايا المختلفة التي تضمنها، ثم نبين مآخذنا على منهجه.

(٤/١) هيكل مقال شاخت:

يتكون مقال شاخت ـ إذا استثنينا فقرة المراجع في نهايته ـ من نحو (٢٣٥٠) كلمة، موزعة، على القضايا التي تناولها، تقريبا كالآتي:

٣٥٪ من الكلمات لمناقشة لفظ الزكاة وتطور معناه في العهد النبوي وأصوله اليهودية في نظر شاخت.

٥ ٪ استطراد عن مفهوم الانفاق وتحريم الاكتناز للتوصل إلى التشكيك بإلزامية الزكاة وبتحديدها التفصيلي في العهد النبوي .

٩ ٪ مسائل متفرقة أهمها يتصل بجباية وانفاق الزكاة خلال العهد النبوي والخلافة الراشدة. وخالف في كثير من هذه المسائل دلالاتها المعروفة لدى علماء المسلمين.

٣٤٪ تشريع الزكاة، وفق المذهب الشافعي.

٦ ٪ مدى تطبيق الزكاة في التاريخ الاسلامي.

١١٪ زكاة الفطر.

١٠٠٪ المجموع

ويتضح من هذا الجدول أن ما يقارب نصف المقال (البنود الثلاثة الأولى) مخصص لتصورات شاخت عن الزكاة، وليس لشرع أحكام الزكاة نفسها وهي هدف البحث.

(٤/٢) مآخذ على منهج البحث:

مآخذنا على منهج شاخت تتركز في أربع نقاط هي: **عدم الموضوعية، والنقص والقصور، والزَّيْغ، وعدم التوثيق.**

(٤/٢/١) **عدم الموضوعية.** بحث العلماء موضوع الزكاة باستفاضة لانها

من أركـان الاســلام. وكـان الـواجب فيمن يكتب مقـالا عنها في موسوعة علمية أن يهتم بالدرجة الأولى باعطاء صورة شاملة ودقيقة عن تشريع الزكاة كما فهمه وعبر عنه علماء المسلمين، وعن واقعها التطبيقي، موثقا من المراجع التاريخية المعتبرة. وإن كان له فهم مخالف لجمهور المسلمين أورده بصورة متميزة ووثقه بإحكام.

لكن شاخت خصص النصف الأول من مقاله للتعبير عن تصوراته في أربع قضايا ناقض فيهـا فهم علمـاء المسلمـين ـ وهي مزاعمـه عن الاقتبـاس من اليهود، وعن عدم وضـوح الـزكـاة وعـدم إلـزاميتهـا في العهد النبوي، وان نظامها من صنع الخلفاء، ثم التهوين من وظيفتها الاجتماعية ومن دور الدولة فيها ـ. وكان عليه، لو التزم الموضوعية، أن ينبه القارىء إلى انفراده بهذه الآراء، وأن يوثقها بالمراجع التفصيلية والحجج. لكنه لم يفعل.

وعـدم موضـوعيتـه تظهـر بصورتين: **إحداهما** انه لا يشير إلى رأي جمهور علماء المسلمين فيما يخالفونه من تصوراته، **ثانيتهما** انه كثيرا ما يكتفي بإطلاق دعاواه دون أي استـدلال أو توثيق ـ كمـا في نفيـه وجـود أصـل عربي لكلمة الزكاة، وتأكيده (ر: ف ٢/١٢) بأن زكـاة الأمـوال البـاطنة لم تكن تؤدى على الاطلاق... وان حصيلة الزكاة ما كانت تصرف في وجوهها الشرعية ـ دون أن يقيد هذه العبارات بزمان من تاريخ الاسلام الطـويـل، أو بمكـان من بلاد الاســلام الواسعة ـ، وزعمه أن الفقهاء اعتادوا في تفسير الفقير والمسكين إدخال أنفسهم في احدى الطائفتين (ر: ف ٢/١١) .

وفي الأحـوال القليلة التي اكتـرث فيهـا بأن يستـدل، كانت طريقتـه انتقـائية لا موضـوعيـة، كمـا في استـدلالـه على تطور مفهوم الزكاة، ف ٢/٣ و ف ٢/٢/٣، حيث يتجاهل ببساطة الآيات العديدة التي تناقض رأيه .

(٢/٢/٤) **النقص والقصـور** في محتـوى البحث[١٩]. فقـد اقتصر صراحة على ذكـر أحكـام الزكاة وفق مذهب واحد هو المذهب الشافعي. وكان بإمكانه الاشارة بإيجاز إلى نقاط اتفاق أو اختلاف المذاهب الثلاثة الأخرى في القضايا الهامة، لكننا نجده ـ بدل ذلـك وفي الأحـوال القليلة التي ذكـر فيها رأي غير الشافعية ـ لم يجر على قاعدة منطقية مطـردة. فهـو لا يختـار المهم من القضايا ليورد فيها رأي مذهب آخر، بل يبدو أنه يختار فيما يورده الآراء المضيقة لنطاق الزكاة.

وكمثال على ما سبق: بعد أن يذكر شاخت أن الزكاة تجب على المسلمين يشير إلى اشتـراط الحنفيـة لوجـوبهـا البلوغ والعقـل أيضـا، ولا يذكـر أن الحنـابلة والمالكية ـ كالشـافعيـة ـ لا يشترطون ذلك. وبعد قليل عندما يذكر زكاة الزروع، وأنها تقتصر على أنـواع مخصـوصـة من النبـات عند الشافعية، لا يشير إلى أن الحنفية يرون أن الزكاة واجبة في كل ما تخرج الأرض أخذاً بعموم القرآن.

ومن أوجه القصور الأخرى انه يسرد الأحكام دون ايراد تعليلات الفقهاء التي توضحها. ففي المثال السابق كان بإمكانه الاشارة بايجاز ـ كما فعل ابن رشد مثلا في بداية المجتهد (ج ١ ص٢٢٥) ـ إلى أن الحنفية يعتبرون الزكاة عبادة كالصلاة فيشترطون لوجوبها البلوغ والعقل، بينما المذاهب الثلاثة الأخرى ترى أنها حق واجب للفقراء في أموال الأغنياء، فلم تشترط ذلك.

ومن أوجه النقص الخطيرة، أن البحث لم يوضح مصارف الزكاة كما ينبغي. فهو لم يبين مطلقا ما المقصود بابن السبيل. كما أن شرحه لمعنى الغارمين مبهم وناقص (ر: ف ٣/١/٥)، بينما المقام يقتضي بسطه لانفراد تشريع الزكاة الاسلامي به. إذ المعلوم أن الأقوام السابقة ومنهم اليهود[٢٠]، والعرب الجاهليون، كانوا يبيحون استرقاق المدين المعسر، فإذا بالاسلام يمنع ذلك، بل يمنع حتى سجنه، بل يجعل له حظا من الزكاة كفاية دينه. وهذا من عجائب الزكاة.

وقد تقدم (ف ٣/١/٤) قصور إيضاح شاخت لسهم (في الرقاب).

إن وجوه النقص والقصور في بحث شاخت لا تغتفر لانها أصابت بعض ما هو المقصود الأساسي للبحث، ولعل شاخت كتمها لأمر في نفسه، لكنه جاد على القراء بتفصيلات وحشو ناهز نصف المقال وتضمن نظريته في تطور مفهوم الزكاة، وجواز صرفها للوالدين والأغنياء واللصوص والبغايا، ومذهب ابي ذر وعلي رضي الله عنهما والامام مالك في الادخار بحسب ما فهمه شاخت (ف ٢/٤، وقد أنكره د. موسى، ص٣٦٣). وهي تفصيلات ـ حتى لو كانت صحيحة ـ لا يعقل أن تقدم على شرح أركان الزكاة.

(٣/٢/٤) الزيغ في المنهج:

أي الانحراف والتحيز. ونريد بذلك خصوصا: اتّباع المتشابهات والإعراض عن المُحْكمات من الحقائق. وهذا مناقض لمنهج البحث الصحيح في العلوم جميعا طبيعية واجتماعية. ففي كل فرع من فروع المعرفة حقائق كبرى قوية الثبوت والدلالة، تتخذ أساسا وقاعدة، وبها تفسر الوقائع الغامضة أو المختلف فيها. ومن فعل نقيض ذلك فقد زاغ قال تعالى: (.. منه آيات مُحْكمات هنّ أمّ الكتاب وأُخَر متشابهاتٌ، فأما الذين في قلوبهم زَيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة...) [سورة آل عمران الآية ٧].

ومن أمثلة الزيغ في المقال استنتاجه عدم وجود تحديد في مقدار الزكاة، تمسكا بقوله تعالى (يسألونك ماذا ينفقون: قل العفو) [البقرة ٢١٩] وتمسكا بوجود أحاديث تحضّ على الانفاق دون تحديد بمقدار. لكن الحقيقة الثابتة التي تضافرت عليها السنن

والأحاديث الصحاح الكثيرة: أن الزكاة فرضت في أموال وحددت بمقادير وشروط لا تترك مجالا لمثل ذلك الاستنتاج الشاذ. وقد بين أهل العلم أن الأحاديث والآيات العامة في الموضوع تعتبر مجملة فصَّلتها أحكام الزكاة، أو هي في صدقة التطوع (ر: القرضاوي ٢/ ٩٩١؛ ومختصر تفسير ابن كثير، الآية ٢١٩ من البقرة وكذلك ف ٣/ ١/ ١ الآنفة).

وأزيَغ من ذلك استنتاجه بأن طبيعة الزكاة كانت غامضة أيام النبي صلى الله عليه وسلم ولم تكن ضريبة يقتضيها الدين (ف ٢/ ٦ و٣/ ٢/ ٥) متشبثا بأدلة واهية لا تنهض أمام سيل الأدلة المعاكسة الثابتة التي تجاهلها.

ومن ذلك أيضا استنتاجه بأن الزكاة تحل للوالدين وللأغنياء وأن السنة تثني على ذلك (ف ٣/ ٢/ ٤).

ومن ذلك قوله ان نظام الزكاة المفصل ينسب في الغالب لأبي بكر وينسب أحيانا إلى النبي عليه الصلاة والسلام أو إلى عمر بن الخطاب أو إلى علي بن أبي طالب. وقد رد عليه د. موسى بإيجاز (ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥) ود. القرضاوي (ص ١٨١ ـ ١٩١) باستقصاء وإفحام، مبينا تمسك شاخت في دعواه هذه بالمشتبهات وتجاهله للبينات.

وهكذا نرى أن زيغ المنهج عند شاخت هو مسلك مطرد لا غلطة عابرة، وهذا شأن صاحب الهوى المتصيد للوقائع المناسبة لهواه المتجاهل سواها، لا شأن العالم الراسخ الذي يستقصي الحقائق ويرجح بتجرد بين دلالاتها عند التعارض.

(٤/٢/٤) عدم التوثيق :

هذا هو المأخذ الرابع على منهج شاخت، إذ يخلو متن مقاله من أية إحالة تفصيلية إلى مصادر مقولاته، أو إلى مراجع إضافية لمن شاء التوسع، باستثناء إحالاته على آيات القرآن الكريم، وإحالة وحيدة ـ عند ذكر الزكاة على الكنز ـ إلى مقال لمستشرق آخر. وغني عن البيان أن عدم التوثيق مخالف للأصول العلمية المتعارف عليها، التي التزمت بها الكثير من مقالات الموسوعة نفسها التي ظهر فيها هذا المقال. وكان من الممكن أن يُغتفر هذا المسلك لو أن شاخت اقتصر على ذكر القضايا الرئيسية في تشريع الزكاة التي تعبر عن رأي جمهور العلماء في موضوعه، لكنه ناقض كثيرا مما هو معلوم ومتفق عليه كما أسلفنا، وكان عليه والحالة هذه أن يدعم تفسيراته الخاصة بالاحالات التفصيلية.

نعم، لقد ذكر في نهاية المقالة عشرة مراجع، جميعها لمستشرقين آخرين، وليس في مراجعه كتاب مسلم واحد، ولا مرجع واحد باللغة العربية التي هي المصدر الأولي

لتشـريـع الـزكاة وتاريخها. لكنه في الطبعة المنقحة من البحث، الصادرة عام ١٩٦١م، أضاف مرجعا يتيما باللغة العربية هوكتاب: صُبح الأعشى للقلقشندي.

* * *

(٥) نتيجة تقويم مقال شاخت:

إن كان في مقال شاخت ما يدعو إلى الاعجاب، فهو في مقدرته النادرة أن يشحن، في حيّز لا يربو على (٢٣٥٠) كلمة، هذا المقدار من الأخطاء الموضوعية والمنهجية، وأن يكشف هذه الدرجة من العجز عن تفهم أساسيات شريعة أفنى عمره في دراستها، أو هذا النفورَ من نقل حقائقها دون تحيز.

لقد نشر مقال شاخت أولا عام ١٩٣٨م، ثم أتيح له في الصيغة الجديدة المنشورة عام ١٩٦١ فرصة تدارك ما فيه من نقص وخطأ أو إخفاء ما فيه من تحيز. ومما يدعو إلى الدهشة والأسف أنه فوت هذه الفرصة فنشره ثانية بعُجَره وبُجَره، بل أضاف إليه أغلاطا أخرى (ر: ف ٢/٢). ولنا أن نستنتج أن شاخت لم يبرأ من تحيزاته العتيقة، أو لم يتعلم جديدا في الموضوع خلال أكثر من عشرين سنة خالط فيها كثيرا من علماء المسلمين وأعضاء مجامعهم العلمية، التي كرّمه بعضها واختاره لعضويته.

وتقويمي العام لهذا المقال أنه ناقص المحتوى، كثير الغلط، متحيز المنهج، وهو عموما دون المستوى العلمي الذي يليق بدائرة معارف متخصصة في العلوم الاسلامية ان تقبله للتعريف بأحد أركان الاسلام الخمسة، وأحد التشريعات الفريدة في تاريخ الانسانية الاقتصادي والاجتماعي.

* * *

(٦) خلاصة كتاب يودوفيتش عن الشركات والقراض

نشر كتاب يودوفيتش: (الشركة والربح في الاسلام خلال العصور الوسطى)، باللغة الانجليزية عام ١٩٧٠ (ر: يودوفيتش). ويقع في ٢٦١ صفحة من القطع المتوسط، سوى الفهارس وثبت المراجع.

وقسم الكتاب إلى سبعة فصول تتركز دراستنا على ما يتعلق منها بموضوع القراض. لكننا لا بد أن نعرّف بمضمون الكتاب عموما قبل أن ننصرف إلى ما يتصل بالقراض (المضاربة) منه.

ونلخص في الفقرات (٦/١) إلى (٦/٣٢) أفكار يودوفيتش بدقة ودون أي تعليق. وتيسيرا للتعبير فقد لخصنا عنه أحيانا بضمير الغائب وأحيانا بضمير المتكلم.

واقتصرنا في استعمال أقواس الاقتباس « » على الحالات التي ننقل فيها عبارة بألفاظها دون تلخيص، كما استخدمنا قوسين معترضتين [ ] لاضافة عبارتنا الايضاحية. والاحالة إلى الصفحات هي جميعا لكتاب يودوفيتش مالم نذكر صراحة مرجعا آخر.

(٦/١) الفصل الأول: وهو مقدمة توضح أن هدف الكتاب دراسة مؤسستي الشركة والقراض في مطلع الاسلام لانهما الصيغتان الأساسيتان لحشد الموارد النقدية والسلعية مع المهارة (العمل)، وهو أمر لا بد منه لأية أنشطة تجارية موسعة.

وينقل عن الألماني جوزيف كوهلر قوله ان السبب الأساسي لانهيار السيطرة الاسلامية على تجارة القرون الوسطى كان القيود التي تفرضها الشريعة على تطوير المشاركات، ويعلق يودوفيتش بأنه لا بد قبل القول بمثل هذا الرأي من دراسة المؤسسات التجارية التي بحثها الفقه (ص ٤).

وينقل يودوفيتش قول المستشرقين (غولد زيهر) و(هور غرونيي) Hurgronji بأن فقه المعاملات لم يكن مطبقا في العالم الاسلامي بل كان حبيس كتب الفقه، والفقهاء إنما كانوا يكتبون عما يعتبرونه الوضع المثالي في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل (ص ٥). فلا يمكن النظر إلى مايرد في كتب الفقه على أن له أية صلة بالحياة العملية. لكن يودوفيتش يرى (ص ٦) أنه لا بد من إعادة النظر في دعوى انفصام الفقه عن واقع الحياة التجارية ويورد عددا من الأدلة (ص ٦ ـ ٧) تشهد بأن عقود الشركات الاسلامية ومنها القراض كانت مطبقة فعلا، ومن هذه الأدلة:

(أ) إن هذه العقود لا تنطوي على أي مبدأ أخلاقي أوديني (ص ٧) [حتى يقال ان الناس انحرفوا عنه].

(ب) يبـدو أن المضـاربـة مؤسسـة عربية سابقة للاسلام، كما أن مؤسسة الشركة لم يستحدثها المسلمون بل عرفت قبلهم (ص ٨).

(جـ) هنـاك صنف كامـل من كتب الفقـه هوكتب الشروط [التي تُعنى بطريقة صياغة العقـود وتـوثيقهـا] قصـد بهـا أن تكون أدلة تطبيقية عملية لكُتّاب العدل وحوت صيغا متنوعة وعديدة للعقود. حتى إن كتاب (الأصل) لمحمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٧هـ/ ٨٠٣م) يبـدأ فصـل الشركة في كتابه: (الأصل) بصيغة مقترحة لعقد شركة. (ص ٩ ـ ١٠) .

(د) هنـاك كتب الحيـل التي دعت إليها حاجة التوفيق بين القيود الشرعيّة ومتطلبات الحيـاة العمليـة (ص ١١)، وهي تمثـل عمـومـا نقاط ضغط الحياة العملية على النظريات الفقهية (ص ١٢).

(٦/٢) وقـد ختم هذا الفصـل الأول ببيـان مصادر الكتاب وسبب اختياره لها، موضحا أنه يسعى للاعتماد ما أمكن على أقدم المراجع الفقهية المعروفة والتي تعود إلى أواخـر القـرن الثـامن وأوائـل التـاسـع الميلادي [١٤٠ ـ ٢٢٥هـ تقريبا] وهو يصرح بتـركيـزه على المراجع الحنفية: كتابي «الشركة» و«المضاربة» من كتاب (الأصل) للامام محمـد بن الحسن الشيباني، و(المبسوط) للسرخسي، و(بدائع الصنائع) للكاساني ثم المـراجـع المالكية: «الموطأ للامام مالك والمدونة الكبرى لسحنون» ثم المراجع الشافعية: كتاب (الأم) للامام الشافعي ولا يعتمد على أي من المراجع الحنبلية إذ «لا توجد مراجع منتظمة لهذا المذهب للفترة الأولى» (ص ١٦).

[ويبـرر اختيـاره لهذه الفترة الزمنية بأنه] حتى بداية العصر العباسي كان الفقه متكيفا وناميا، ثم بدأ في التصلب والجمود. وان كتب الفقه التي ألفت في الفترة المذكورة «سبقت الجمـود والشكليـة اللذين فرضـهمـا الانتصـار الكـامل للسنة النبوية بوصفها المصدر الأول للفقه» (ص ١٣).

(٦/٣) (الفصـل الثـاني): شركـة الملك [أي اشتراك أكثر من شخص في ملكية شيء واحد، مقابل شركة العقد التي تنطوي على اشتراك في التصرف].

(٦/٤) (الفصل الثالث): شركة المفاوضة عند الحنفية[٢١].

وينص في مطلع هذا الفصـل (ص ٤٠ ـ ٤١) على أن الفقـه الاسـلامي يعتبـر مسؤوليـة الشـركاء ـ في كل أنواع الشركات ـ مسؤولية غير محدودة تجاه الغير، لذلك لا يصلح معيـار (مـدى المسؤولية تجاه الغير) لتصنيف الشركات في الاسلام. بل الأفضل تصنيف الفقهـاء لهـا بحسب نطـاق الاستثمـار وصـورتـه ، وبهـذا المعيـار تُعَدُّ شركة

المفاوضة شركة استثمار عام (غير محدد بمقدار من ثروة الشريك أو نوع معين من أنواع التجارة)، بينما تُعَدُّ شركة العنان : استثمارا محدودا بالمال الذي قدمه كل شريك .

(٦/٥) وينفرد الحنفية، من بين المذاهب الأربعة، بتصحيحهم لشركة المفاوضة - التي يرفضها الشافعية والحنابلة صراحة أما المالكية فيعنون بها نوعا آخر مختلفا من الشركة - (ص ٤٤). وتصحيح الحنفية لهذه الشركة هو من المظاهر العديدة الدالة على مرونة مذهبهم وتوسعهم وتساهلهم في كل ما يتصل بالشركات. فالمذهب الحنفي يسمح بأنواع من الشركات أكثر، ويضع على تصرفات الشركاء قيودا أقل مما تفعل المذاهب الأخرى. وهذا عائد لكثرة اعتماد الحنفية على الرأي والاستحسان.

(٦/٦) ويوضح يودوفيتش المقصود بشركة الأبدان أو الأعمال أو الصنائع أو التقبل [وهي اسماء مختلفة لشركة واحدة] وجوازها مع اختلاف الصنائع عند السرخسي خلافا لزفر (ص ٦٥ - ٦٧).

ثم يبين أنواعا من شركات الأبدان الفاسدة عند الحنفية ومن أبرزها اشتراك شخصين (ليسا ذوي صنعة) في الاحتشاش أو الاحتطاب (ص ٧٥) أو الصيد. وكذا لو اشتركا على أن يحملا على ظهورهما أو دابتيهما، أو أن يقدم أحدهما دابة ويعمل الآخر عليها، أو أن يقدم سفينة أو منزلا كذلك.

(٦/٧) شركة الوجوه وهي اشتراك اثنين فأكثر فيما يشتريانه نسيئة، اعتمادا على ثقة التجار بهما من غير أن يكون لهما رأس مال، على أن يتجرا فيما يشتريان، والربح بينهما .

وضح يودوفيتش خلال شرحه لهذه الشركة الأهمية الكبيرة للائتمان (المداينة) في النشاط الاقتصادي، وأن الأدوات القانونية اللازمة لاستخدام المداينة التجارية على نطاق واسع سبق أن أقرت وانتشرت منذ أوائل العهد الاسلامي. ومن أمثلة ذلك البيع بثمن آجل، وبيع السَلَم [وهو بيع سلعة مثلية مؤجلة التسليم بثمن معجل] (ص ٧٧ - ٧٩). ثم وضح (ص ٨٠) أن تحريم الربا لم يكن له أثر معوق على التجارة لأن الشريعة أباحت بيع السلعة لأجل بأكثر من سعرها الحاضر.

والفقه الاسلامي تضمن الأدوات اللازمة لمعاملات المداينة كالحوالة والسفتجة. وإن شركة الوجوه التي أجازها الحنفية هي الشركة الوحيدة التي يقوم رأسمالها بكامله على الائتمان أي الدين (ص ٨٠ - ٨١).

(٦/٨) الفصل الرابع: شركة العنان عند الحنفية [وفيها يقدم كل شريك مالا وعملا، دون اشتراط تساوي الشركاء فيما يقدمونه].

وقـد جرى التمييـز بدقـة في مطلع هذا الفصـل بين شركتي العنان والمفاوضة من حيث إن الأولى مبنية على وكالة كل شريك عن الآخر في التصرفات، أما الثانية فمبنية فوق ذلك على مبدأ كفالة كل شريك للآخر (ص ١١٩).

(٦/ ٩) الفصل الخامس: الشركات عند المالكية.

يعقـد هذا الفصـل مقـارنة بين آراء المالكية والحنفية في أنواع الشركات المختلفة وبخاصة في شركة المفاوضة، ويعتمد في آراء المالكية على الموطأ ومدونة سحنون فقط، وقد بين أن المالكية لا يقرون شركة الوجوه.

* * *

القـراض أو المضاربـة

(٦/ ١٠) الفصل السادس: القراض (المضاربة). [هذا أطول فصول الكتاب إذ يبلغ ٧٨ص، وهو مقصدنا الأساسي، لذلك سنلخصه بتوسع في الفقرات ٦/ ١١ ـ ٦/ ٢٦ التالية].

(٦/ ١١) التعـريف بالقـراض ومنشئـه تاريخيـا (ص ١٧٠ ـ ١٧٦): القراض اتفـاق يعهـد فيه رب مال (مستثمر واحد أو أكثر) إلى (عامل ـ مدير) بمال يتاجر به، على أن يعيد العامل إلى المستثمر رأسماله مع حصة من الربح، ويحتفظ هو بالحصة الباقية لقاء عمله. وأية خسارة تطرأ يتحملها المستثمر وحده، فلا يخسر العامل إلا جهده ووقته

ويجمـع القـراض مزايـا القـرض والشركة، وإن كان متميزا منهما، وتخصه كتب الفقـه دومـا بفصـل مستقـل. فالقـراض كالشركة في أن طرفيه يشتركان في الأرباح وفي المخـاطـرة، إذ يخـاطر المستثمر بماله والعامل بجهده ووقته. لكن القراض لا يجري فيه تكوين رأس مال مشترك. والمستثمر فيه لا علاقة له بأي طرف ثالث (الغير) وليس مسؤولا تجاه الغير فيما يبرمه العامل من عقود.

والقـراض كالقـرض في أن التزام المستثمر لا يتجاوز ما قدمه من مال (ص ١٧١) لكن يمتاز من القرض بأن العامل فيه غير مسؤول على الاطلاق عن الخسارة.

(٦/ ١٢) وهـذه الخصـائص جعلت من القراض أداة مناسبة للتجارة البعيدة. وثمـة احتمـال تاريخي قوي بأن تكون الموانيء الايطالية قد اقتبست مؤسسة القراض من العالم الاسلامي في أواخر القرن العاشر وأوائل الحادي عشر [الميلادي].

وكان ذلك بذرة التوسع التجاري الأوروبي في القرون الوسطى. وعلى الرغم من أن

ترتيبات تشبه القراض قد عرفت في الشرق الأدنى وحوض المتوسط منذ أقدم العصور، إلا أن الصيغة الاسلامية لهذا العقد هي أقدم ترتيب مماثل تماما لما عرف في أوروبا باسم Commenda . ويبدو أن القراض مؤسسة أصيلة في الجزيرة العربية تطورت مع القوافل العربية التجارية قبل الاسلام (ص ١٧٢). وثمة أدلة من غير كتب الفقه تشهد بأن القراض كان من أكثر وسائل التجارة انتشارا.

(١٣/٦) ثم يعرض يودوفيتش أدلة الفقهاء على جواز القراض ويبدي إعجابه بأن السرخسي في (المبسوط ١٨/٢٢) يضيف إليها الوظيفة الاقتصادية لهذا العقد بقوله « ولأن بالناس حاجة إلى هذا العقد فصاحب المال قد لا يهتدي إلى التصرف المربح، والمهتدي إلى التصرف قد لا يكون له مال، والربح إنما يحصل بهما أي بالمال والتصرف، ففي جواز هذا العقد يحصل مقصودهما » .

(١٤/٦) ويلاحظ يودوفيتش (ص ١٧٦) انه خلافا لأحكام الشركات، فإن أحكام القراض متقاربة بين المذاهب، وإن كانت عند الحنفية أكثر شمولا ومرونة وواقعية، ثم يليهم في ذلك المالكية فالشافعية، لذلك اتخذ الأحكام عند الحنفية أساسا في العرض مع الاشارة إلى مخالفة غيرهم.

(١٥/٦) **رأس مال القراض**. يرى أبو حنيفة وأبو يوسف عدم صحة القراض بغير الدنانير والدراهم، لكن محمدا (الشيباني) أجاز استحسانا دفع الفلوس (النحاسية) قراضا (ص ١٧٧) لانها أثمان كالدراهم والدنانير.

ثم يعقد يودوفيتش مناقشة دقيقة ومفصلة للفلوس المختلفة ومدى صحة اتخاذها رأس مال (ص ١٧٧ ـ ١٨٠) وينتهي إلى أنه خلال القرنين الفاصلين بين أبي يوسف والسرخسي، صحح الحنفية استخدام «الفلوس التجارية» بعد أن كانوا يرفضونها. وهذا في رأيه مثال واضح على تجاوب المذهب مع الحاجات الاقتصادية، مما أتاح للتجارة الاستفادة من كامل الموارد النقدية ومختلف أنواع النقود، في عصر لم تكن تتوافر فيه كمية وافية من النقود الأصلية ذات النوعية العالية.

(١٦/٦) **عدم جواز القراض بالعروض** (أي اتخاذ السلع رأسمال للقراض). ينقل المؤلف بدقة التعليلات الفقهية لعدم الجواز (ص ١٨٠ ـ ١٨١) لدى الحنفية والمالكية.

ويرى يودوفيتش أن منع القراض بالعروض يعيق التاجر النشيط (ص ١٨٢) في التجارة البعيدة، لأنه قد يرغب في أن يبعث بسلع يتاجر هو بها محليا، مع عامل يسافر بها فيبيعها في بلد آخر ويشتري بحصيلة بيعها سلعا يعود بها إلى بلده الأصلي. ويرى أن هذا المنع الذي اتفقت عليه المذاهب اصطدم بحاجة التجارة العملية، وهذا ما دعا

المذهبين الحنفي والمالكي إلى تطوير حيلة شرعية تزيل الاشكال، مؤداها أن المستثمر يوكل العامل ببيع العروض واتخاذ قيمتها رأس مال للقراض. وينص المالكية عندئذ على استحقاق العامل أجر مثله لقاء بيعه العروض قبل بدء القراض. بل أن الخصاف [٢٢] من الحنفية يقترح أن يبيع المستثمر عروضه ممن يثق به، ويعطي ثمنها للعامل مضاربة، ثم يشتري العامل العروض نفسها (ص ١٨٣).

(١٧/٦) **القراض غير التجاري، والقراض الصناعي**: إن الفقه الاسلامي ينظر إلى القراض أساسا على أنه نشاط تجاري، أي يقتصر على البيع والشراء أساسا. والعروض من حيث المبدأ لا يصح القراض بها، إلا باستعمال الحيلة السابق ذكرها والتي تقتضي بيع العرض واستخدام ثمنه مالا للمضاربة. ومثل هذا المخرج لا يفيد إن كانت أنشطة القراض تتطلب الاحتفاظ بعين المال: كمن يقدم شبكة صيد أو حيوان حمل لآخر ليصطاد، أو لينقل عليه، على أن الربح بينهما. فهذا يعتبره الامام محمد قراضا فاسدا، يستحق به العامل الربح وحده على أن يؤدي للمستثمر أجر المثل عن شبكته أو حيوانه (يودوفيتش ص ١٨٤). على أن اعتبار مثل هذا قراضا فاسدا عند الحنفية لا يعني أن الناس لم يكونوا يعملون به. بل نظن أن تفصيل الفقهاء لحالات القراض الفاسد وتحديد من يستحق الربح ومن يستحق أجر المثل دليل على انتشارها.

على أن الحنفية صححوا نوعا من القراض يرتبط بالنشاط الصناعي. إذ يصح أن يدفع المستثمر ماله قراضا على أن يقوم العامل بشراء مواد أولية وبتصنيعها سلعا استهلاكية ثم بيعها، والربح بينهما. نص على ذلك محمد في الأصل، وشرحه السرخسي بقوله:

«ولو دفع إليه ألف درهم مضاربة على أن يشتري بها الثياب ويقطعها بيده ويخيطها، على أن ما رزق الله تعالى في ذلك من شيء فهو بينهما نصفان فهو جائز على ما اشترطا. لأن العمل المشروط عليه مما يصنعه التجار على قصد تحصيل الربح فهو كالبيع والشراء..» (المبسوط: ٢٢/ ٥٤).

ويمكننا تسمية مثل هذا العقد قراضا صناعيا. ولا ندري إلى أي حد كانت مثل هذه العقود منتشرة لتمويل وتنظيم الانتاج الصناعي في المدن الاسلامية في مطلع العصور الوسطى (ص ١٨٦).

وكان المذهبان المالكي والشافعي أكثر التزاما بموقفهما المبدئي في هذا الموضوع، باصرارهما على أن يكون القراض نشاطا تجاريا محضا، ورفضهما القراض الذي يشترط فيه على العامل تصنيع السلعة. واعتبرا العقد في هذه الحالة عقد استئجار على عمل، يستحق به العامل أجر مثله وتؤول الأرباح أو الخسائر للمستثمر وحده (المدونة لسحنون، ١٢/ ٨٩).

(٦/١٨) **اشتراط أن يكون المال حاضرا.** يشترط في جميع الشركات الاسلامية ـ باستثناء شركة الوجوه ـ أن يكون المال حاضرا. ولكن الوضع في القراض أكثر مرونة. فبحسب المذهب الحنفي يجوز للمستثمر أن يأمر العامل بأن يقبض وديعة المستثمر أو دينه من فلان ويضارب به. فهنا اجتمعت حوالة الدين مع القراض، ولهذا مزايا ظاهرة في التجارة البعيدة. فإذا كان العامل مسافرا بمال أوسلع القراض إلى بلدة بعيدة، للمستثمر دَين على أحد فيها، فيمكنه أن يأمر العامل بقبضه، وشراء سلع به مضاربة في طريق العودة. (ص ١٨٧).

لكن لا يجوز أن يقول انسان لمدينه: اعمل مضاربة بالدين الذي لي عليك، لأن الدين مضمون على المدين، بينما مال القراض غير مضمون على العامل كما بين الامام محمد في كتاب (الأصل). على أن هناك سببا لم يذكروه لمنع مثل هذا العقد وهو سهولة استخدامه لاخفاء قرض ربوي. وقد نص المالكية صراحة على منعه سدا لهذه الذريعة (المدونة لسحنون: ١٢/٨٨). كما أن المالكية لا يجيزون أن يُزاد على القراض أي أعمال أو اجراءات عند عقده، كقبض وديعة أوتحصيل دين للمستثمر على شخص ثالث لاستعماله بعدئذ مالا للقراض، ويجعلون للعامل في هذه الحالات حقا هو أجر مثله على ما قدمه من خدمات للمستثمر قبل بدء القراض (ص ١٨٨).

(٦/١٩) يوضح يودوفيتش **شرط دفع المال إلى العامل** (ص ١٨٩). ثم يبين أن من خصائص القراض تحديد نصيب المستثمر والعامل على أساس نسبة شائعة من الربح، فلا يجوز بحال أن يُشترط لأحدهما مبلغ معين، إذ قد لا يزيد الربح عن ذلك المبلغ، فيستأثر به دون شريكه، وفي هذا ظلم. (ص ١٩٠ ـ ١٩٣). وان أساس استحقاق الربح في القراض هو العمل بالنسبة إلى العامل، واستثمار المال بالنسبة لرب المال (ص ١٩٤).

(٦/٢٠) **صيغة العقد.** يفصّل يودوفيتش (ص ١٩٦ ـ ٢٠٣) مواصفات وشروط إعداد صك القراض، وينقل صيغا نص عليها الامام محمد في كتاب (الأصل)، وأخرى نص عليها الامام الطحاوي في (كتاب الشروط الكبير)، ثم يبين أن الفقه الاسلامي المعروف ببعده عن الشكلية في العقود، لا يشترط صيغة معينة لهذا العقد.

(٦/٢١) **صلاحيات العامل في القراض المطلق والمقيد.** (ص ٢٠٣ ـ ٢١٠). لخص يودوفيتش الصلاحيات الواسعة جدا التي يمنحها الحنفية للعامل في القراض المطلق (غير المقيد)، إذ تشمل بيع وشراء مختلف أنواع السلع، نقدا أو بالدين (لأجل)، ورهن سلع القراض، واستئجار الأعوان والأدوات وحيوانات الحمل، كما تشمل السفر بالمال وخلطه بمالِه وإعطاءه لثالث قراضا أو شركة، ـ لكن ليس له أن يقرض الغير منه ـ بل له حتى شراء حيوانات الحمل أو السفن، إذا كان ذلك من عادة التجار في ذلك المكان.

فعادة التجار هي معيار تحديد التصرفات التي يخوّلها العاملُ. (ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨).

أما عند المالكية فصلاحيات العامل تكاد تنحصر في البيع والشراء نقدا. وهذا الاختلاف بين المدرستين يمكن تفسيره باختلاف البيئة الاقتصادية لهما. إذ نفترض أن القراض عند المالكية عبّر عن واقع وحاجات تجارة أهل مكة والمدينة مع العراق وسورية ومع اليمن في الجنوب. إذ لم يكن يفصل مكة والمدينة عن هذه المناطق حواضر كبيرة مأهولة، فكان يكفي العامل أن يشتري بالمال سلعا يعود بها مؤملا بيعها بربح. أما الوضع التجاري في العراق ـ وهو الذي ينعكس في المذهب الحنفي ـ فقد كان مختلفا، حيث تقصد القوافل العابرة والمبتدئة من العراق اتجاهات عديدة تمر خلالها بكثير من المراكز التجارية في سورية وبيزنطة وآسيا الوسطى، والشرق الأقصى. فحتى يتمكن العامل بالقراض من الاستفادة الكاملة من فرص الربح في هذه الرحلات، لا بد من تمتعه بالمرونة الكافية وصلاحيات ممارسة مختلف اجراءات التجارة (ص ٢٠٩).

أما المذهب الشافعي فيبدو أن مفهوم القراض فيه تطور بمعزل تام عن الاعتبارات الاقتصادية، فاهتم بمتطلبات النظرية الفقهية وحدها. لذا نجد مؤسسة القراض فيه أضيق منها عند الحنفية والمالكية وأقل استجابة للفرص التجارية (ص ٢١٠).

(٦/ ٢٢) **تقييد تصرف العامل** (ص ٢١٠ ـ ٢١٥) من قبل رب المال.

(٦/ ٢٣) **سلطة العامل ومسؤوليته في أنواع البيوع المختلفة.** (ص ٢١٥ ـ ٢٢٢). ومما أورده يودوفيتش هنا أن الفقهاء يعتبرون بيع المساومة ـ بسعر يتفق عليه الطرفان ـ هو أكثر أنواع البيوع شيوعا، لكنهم يبحثون بالتفصيل في ثلاثة أنواع أخرى للبيع تنطلق جميعا من وجوب تصريح البائع بكلفة السلعة عليه للمشتري. وهذه البيوع هي: بيع التولية (البيع بالكلفة دون ربح أو خسارة) وبيع الوضيعة (بخسارة) وبيع المرابحة (بزيادة نسبة أو مبلغ معين على الكلفة).

وينقل يودوفيتش قول جوزيف شاخت ان الوظيفة الاقتصادية لهذه البيوع الثلاثة وبخاصة المرابحة هي وظيفة غامضة. ثم يُتْبعه بقول الامام المرغيناني (في الهداية، ط. القاهرة، ٣/ ٥٦) إن هدف هذه البيوع الثلاثة وبخاصة التولية والمرابحة هو حماية المشتري غير الخبير في السوق من استغلال البائعين لجهله. ويؤيد يودوفيتش رأي المرغيناني مستدلا بشدة عناية الفقه الحنفي بمنع البائع من الغش في هذه البيوع، حيث فصّل الفقهاء ما يجوز للبائع أن يحتسبه في كلفة السلعة وما لا يجوز. (ص ٢٢٠).

(٦/ ٢٤) ثم يبحث يودوفيتش في **حقوق المستثمر والعامل خلال سريان**

القراض (ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤) وحالة تعدد العمال (ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧) وحالة اختلاف ديانة المستثمر والعامل (ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩).

(٦/ ٢٥) **نفقات العامل**. يعرَّف ربح عملية القراض بأنه المبلغ المتبقي بعد بيع السلع ورد رأس المال إلى المستثمر وطرح نفقات العامل. فلا بد من تحديد واضح لما يجوز تحميله من نفقات العامل على حساب القراض. والمعيار الفقهي لذلك شبيه بمعيار التصرفات الجائزة للعامل، وهو معيار ثنائي: (أ) عرف التجار، (ب) وابتغاء الربح (ص ٢٣٠). فما وافق عرف التجار وقصد به الربح جاز تصرفا وحُمّلت نفقته على حساب القراض. ثم ينقل يودوفيتش (ص ٢٣١) نصوصا من الشيباني (في الأصل) والسرخسي (في المبسوط) حول ذلك، معلقا عليها بأن توضيح الفقهاء لحق العامل في النفقة على حساب رأس المال هو إحدى خصائص القراض التي جعلته أداة ناجعة في التجارة البعيدة. هذا، وإذا كان نطاق النفقة يحكمه العرف التجاري فإن نوعية النفقة يحكمها المستوى الاجتماعي للعامل. فكل عامل مثلا مخول الانفاق من مال القراض على طعامه ولباسه ونفقات سفره، ولكن نوع الطعام واللباس وسواهما يحدده المستوى الاجتماعي للعامل (ص ٢٣٣).

ثم يناقش يودوفيتش أنواعا من النفقات، ومسألة تسجيلها محاسبيا (ص ٢٣٤ ـ ٢٣٨).

(٦/ ٢٦) **توزيع المسؤولية والربح** : إن العامل أمين على مال القراض، ولايتحمل أية مسؤولية عن الخسارة لأنه غير ضامن للمال (ص ٢٤٠). والتعامل مع الغير يقع على عاتق العامل فقط. وإن كانت المسؤولية المالية عن نتائج هذا التعامل يعود بها العامل على مال القراض. لكن العامل يبقى هو الطرف المسؤول عن الخصومة مع الغير (ص ٢٤٢).

ولا يجوز للعامل أن يستدين أكثر من مال القراض لأن مسؤولية المستثمر محدودة بقدر هذا المال عادة (ص ٢٤٣). لكن للمستثمر أن يأذن للعامل بالاستدانة بأكثر من مال القراض، وحينئذ يصبحان شريكين ـ في مقدار الزيادة ـ شركة وجوه (ص ٢٤٥). وجواز هذا الجمع بين القراض وشركة الوجوه يعني توسيع فعالية القراض التجارية إلى حد بعيد.

وعند احتساب الأرباح تمهيدا لتوزيعها بين المستثمر والعامل لا بد من التفرقة بين الحالات التي تعتبر فيها عملية القراض مستمرة، وتلك التي تعتبر فيها منقضية يمكن أن يبدأ بعدها قراض جديد مستقل بين الطرفين نفسيهما، (ص ٢٤٦ ـ ٢٤٨).

(٦/ ٢٧) **الفصل السابع والأخير: القانون الاسلامي بين النظرية والتطبيق**.

هل تعتبر كتب الفقه مؤشرا يدل على واقع التجارة الاسلامية في مطلع العصور الوسطى؟[٢٣]، نعم هذا ما أعتقده وخاصة في شأن المذهب الحنفي.

فاستنادا إلى الأدلة الداخلية [ضمن كتب الفقه] وإلى المقارنة مع مصادر وثائقية متأخـرة يمكن القـول بأن نظـام الشـركـات والقـراض في الفقـه الحنفي كان جزءا من « قانـون التجـار العُـرفي »[٢٤] للعـالم الاسلامي في القرون الوسطى، وهو قانون صنعه التجار وفق احتياجاتهم وطبقوه عمليا (ص ٢٥٠).

وتظهـر باستمـرار في معـالجة فقهاء الحنفية للشركات والقراض معرفتهم بيئتهم الاقتصـاديـة، وتعـاطفهم مع متطلبات السوق التجارية. ومن مظاهر ذلك تصحيحهم ـ استحسـانـا ولحـاجـة الناس ـ كثيرا من صيغ المشاركة والقراض التي يقضي القياس بفسادها (كما في المبسوط للسرخسي ١١/ ١٥٩). فحافظوا بذلك على حيوية المؤسسات التجارية (كالقراض) ومرونتها ضمن إطار الشريعة الاسلامية المقدسة. (ص ٢٥١).

(٢٨/٦) إن أيـة بقية من الشك في قوة **الصلة بين الفقه الحنفي عن الشركات والقـراض وبـين واقـع الحيـاة الاسلامية العملية في القرون الوسطى**، قد أزالتها الأدلة المستخلصة من «وثائق الجنيزة»[٢٥]. ففي الوثائق العائدة للقرنين الحادي والثاني عشر للميلاد [١٠٠٠ ـ ١١٠٠م/ ٣٩٠ ـ ٤٩٣هـ] والمتصلة بالشركات وعقود القراض [بـين التجـار اليهـود في مصـر خلال تلك الفتـرة]، لا يكاد يوجد جانب قانوني لم تسبق مناقشته في كتب الفقه الحنفي في القرن الثامن [٧٥٠م/ ١٣٢هـ]. حتى إن مناقشات الفقهـاء تسهـل فهم التـرتيبـات التجـارية المعقدة والمحيرة أحيانا مما تضمنته الوثائق (ص ٢٥٦). وثمـة تنـاظـر مدهش بين الصيـغ القانونية المكتوبة في نهاية القرن الثامن والـوقـائع التجارية المسجلة بين تجار الجنيزة في القرنين الحادي والثاني عشر. وجوانب التجـارة التي استحـوذت على اهتمـام تجار الجنيزة هي عينها التي تخصها كتب الفقه بالتطويل والتفصيل (ص ٢٥٧).

وينبغي أن يلاحـظ أن وثـائق الجنيزة تسجل وقائع جميع أشخاصها من اليهود، ومع ذلك كثيرا ما كانوا يفضلون التعاقد فيما بينهم وفق الشريعة الاسلامية.

وهنـاك أدلـة أخـرى على تبني التجار النصارى في ظل الحكم الاسلامي الصيغ الاسلامية للنشاط التجاري.

(٢٩/٦) وقـد دخلت **الأعـراف التجـاريـة إلى الفقـه الحنفي من طريق الاستحسـان، ومن طريق الحيـل الشـرعيـة** (المخارج) التي استخدمت للتغلب على حالات اصطـدام مقتضيـات الشـريعـة باحتيـاجات السوق، كما في الحيلة المؤدية إلى القـراض بالعـروض [ر: ف ١٦/٦ آنفـا]، والتي بلغ الأمـر انهـا لم تعـد توصف عنـد

متأخري الفقهاء بأنها حيلة أصلا، بل تورد كحكم فقهي (ص ٢٥٢).

(٦/ ٣٠) ومن مظاهر انطباع فقهاء الحنفية بأخلاق عصرهم التجارية، **أن حافز الربح** - بوصفه محركا للنشاط التجاري - احتل مكانة مرموقة في تفكيرهم. حتى إنهم اعتبروا ابتغاء الربح هو الهدف الرئيسي للشركات وللقراض، كما أنه معيار التصرفات المسموحة للعامل في القراض (إضافة إلى معيار الانسجام مع العرف التجاري).

«إن الصدارة التي يوليها الحنفية للعرف عند تفصيلهم أحكام القراض والشركات، تذكرنا بالدور المماثل الحاكم الذي كان للعرف في التقنين التجاري الغربي في العصور الوسطى.. فمن العجيب - على هذا - أن النظرية الفقهية الاسلامية رفضت اعتبار العرف مصدرا صحيحا للفقه، على الرغم من أن الشريعة الاسلامية في مراحلها الأولى امتصت كثيرا من الأعراف والتقاليد القانونية السائدة في البلاد التي خضعت للاسلام. على أن هذا الامتصاص تضمن تحويلا اسلاميا عميقا لتلك الأعراف والتقاليد» (ص ٢٥٣).

لكن هذا التحويل الاسلامي تفاوتت درجته ومداه بين موضوع وآخر. وأرى أنه كان ضئيلا في كثير من قضايا الشركات والقراض التي هي موضوع كتابنا هذا، حيث اقتصر على منع الشريعة للاثراء دون وجه حق (ومن صور ذلك تحريم الربا)، وعلى منع الغرر والجهالة في العقود (ص ٢٥٤).

(٦/ ٣١) مما سبق، نستنتج أن الفقه الحنفي هو أحدث صورة وصلتنا عن «قانون التجار العُرفي» في الشرق الأدنى في القرون الوسطى، وتعتبر ناسخة لما نجده في المراجع اليهودية والنصرانية والساسانية (ص ٢٥٨).

على اننا لا نقصد إلى القول بأن كل تفصيلات الفقه الحنفي كان يمارسها التجار، ولا أن كل اجراء تجاري قد وجد له صدى في الفقه. فهدف الفقهاء لم يكن تسجيل الأعراف التجارية التفصيلة وتقنينها. بل كان هدفهم الأساسي أسمى من ذلك: وهو تفصيل الأوامر الإلهية في نظام شامل للواجبات الدينية، ليسير كل مسلم في حياته على هديها (ص ٢٥٩). لكن الفقهاء قدموا في تحقيق هذا الهدف مانعتبره نحن تقنينا وعرفا تجاريا. فيمكننا استعمال أجزاء من كتب الفقه على أنها مصادر تاريخية أساسية، تعبر عن نوعية الحياة الاجتماعية والاقتصادية الاسلامية في أوائل العصور الوسطى.

(٦/ ٣٢) وإذا نحن نظرنا إلى مؤسسات المشاركة والقراض لدى الحنفية نظرة شمولية، رأينا انها أدوات قانونية مرنة قادرة على تحقيق وظائف اقتصادية متنوعة في التجارة المحلية والبعيدة.

ففي التجارة والصناعة المحلية حققت هذه المؤسسات وظيفة عقد العمل (الاجارة) الذي كان الناس يأنفون منه ولم يكن شائعا إلا في الأعمال الوضيعة. كما حققت وظيفة صناعية هامة بسماحها لذوي المهارات من العمال والحرفيين ـ في المهنة الواحدة والمهن المتكاملة بل وحتى المختلفة ـ بأن يجمعوا جهودهم في مؤسسة واحدة، وسمحت للعمال والمستحدثين (أرباب العمل) أن يجتمعوا [على أساس المشاركة] في مؤسسة واحدة.

وفي مجال التجارة البعيدة قدمت هذه العقود أساسا لتنظيم مواجهة المخاطر على أساس جماعي، وسمحت بتنوع واسع في توزيع المخاطر والمكاسب. وقدم الفقه الاسلامي حلولا ناجعة لمسائل الادارة من خلال نظام متطور جدا للوكالة، وبوسائل أخرى كالإبضاع[٢٦] والوديعة ، ومن خلال إعطاء الشركاء وعمال القراض صلاحيات واسعة للتصرف ولتفويض الآخرين بصلاحياتهم. وهذا يؤكد الانطباع بأن نشاط المستحدثين المسلمين قد تجاوز قبل نهاية القرن الثامن للميلاد نطاق الروابط العائلية المحضة.

إن صدارة العالم الاسلامي في التجارة عند أوائل القرون الوسطى، تحققت بسبب (أو أيّدها دون ريب) تفوق ومرونة الأساليب التجارية المتاحة فيه، وإن بعض المؤسسات والأساليب والمفاهيم التي بلغت غاية تطورها في مراجع الفقه الاسلامي في نهاية القرن الثامن للميلاد [٧٩٩م/ ١٨٣هـ] لم تبدأ بالظهور في أوروبا إلا بعد عدة قرون (ص ٢٦١).

❋

(٧) تقويم لمضمون كتاب يودوفيتش:

ينصب تقـويمنـا للكتـاب أسـاسـا على ما يتعلق منـه بعقـد القراض أو المضاربة (الفصـل السـادس) والنتائج العامة التي تضمنها الفصل السابع والأخير (ر: ف ٦/٢٧ وما يليها).

(٧/١) مزايا كتاب يودوفيتش:

أهم مزايا الكتاب فيما أرى، وبعضها ظاهر لمن قرأ الخلاصة السالفة، هي الدقة والتعمق، والبعـد عن الخطأ في نقـل الأحكـام الشـرعيـة، وسـلاسة لغته (الانجليزية) ووضوح العبارة، ثم النجاح في إظهار الحكمة الاقتصادية لكثير من الأحكام الفقهية.

وأحسب أن المـزيـة الأخيرة ـ أي إظهار الحكمة الاقتصادية للأحكام ـ هي أبرز مزايا الكتاب. ويزيد من قيمتها اننا نفتقدها في كثير من الكتابات الفقهية المعاصرة. ومن أجمـل الأمثلة عليهـا في الكتـاب ما أبـرزه من تنـوع وكثرة أدوات الائتمان التجاري في الاسلام (ف ٦/٧ و٦/٢٦ و٦/٣٢)، ومن أهمية عقد القراض الصناعي (ف ٦/١٧)، ومن خصائص القراض وسلطات العامل (المضارب فيه)، والأهمية الاقتصادية لذلك في التجـارة البعيـدة (ف ٦/١٢ و٦/٢١ و٦/٢٥)، ومن أن السماح لحصص الأرباح أن تختلف عن حصص المساهمة في رأس المال يتيح لعوامل المهارة والخبرة لدى الشركاء أن تأخذ حظها من الاعتبار الاقتصادي.

وقـد تضمن كتـاب يودوفيتش اقتبـاسـات عديدة ومطولة من كتب الفقه، ترجمها المؤلف إلى الانجليزية بدقة ووضوح، والخطأ فيها نادر[٢٧].

(٧/٢) مآخذ على الكتاب:

لئن وُفق يودوفيتش في نقـل الأحكـام الفقهيـة بدقة، وإبراز حكمتها الاقتصادية، فقد كان أقل توفيقا في بعض تفسيراته لتلك الأحكام، وتصوره لأسسها ومبرراتها.

(٧/٢/١) خطأ تصوره لأثر السنة النبوية في فقه المعاملات.

نقلنـا في نهـايـة (ف ٦/٢) عبـارة يودوفيتش العنيفة ـ ومثلها نادر في كتابه ـ بأن الجمـود والشكليـة في الفقـه المتأخر «فرضهما الانتصار الكامل للسنة النبوية بوصفها المصدر الأول للفقه».

ويتكـرر هذا الخطأ الكبـير بصـورة ضمنية في مواطن عدة من الكتاب يشيد فيها المؤلف بتجـاوب الفقهـاء مع احتياجات الحياة العملية، إشادة قد يفهم منها انهم بذلك يخرجون عن الالتزام بالنصوص الشرعية.

وحتى نمحص بطريقة عملية مدى صحة قول يودوفيتش إن انتصار السنة كان سببا لجمود الفقه، سنقارن مجموعة من الأحكام التفصيلية عن الشركات بين المذهبين الحنفي والحنبلي. وسبب اختيارنا للمذهب الحنفي في هذه المقارنة، هو أن يودوفيتش أعرب في كتابه مرات عن إعجابه بسماحة هذا المذهب، وبتجاوب فقهائه مع حاجات الحياة العملية عن طريق الاستحسان الذي يخرجون به عن مقتضى القياس (ر: ف ٥/٦ و٦/٤ و٢٧/٦). وسبب اختيارنا للمذهب الحنبلي من جهة أخرى، هو أن الامام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ (١٦٤ ـ ٢٤١) لا ينازع أحد في إمامته في الحديث فضلا عن الفقه، وأنه أوسع الأئمة جمعا للسنة (لأنها في عهده كانت قد تكاملت روايتها وتدوينها) فاستطاع أن يجد فيها مالم يصل إليه غيره من الأئمة الثلاثة الذين سبقوه[٢٨]. وسنورد في (أولا) و(ثانيا) أدناه، أمثلة مقارنة بين الحنفية والحنابلة، ثم نستخلص في (ثالثا) نتيجة عامة للمقارنة.

أولا: هناك أحكام كثيرة اتفق فيها الحنابلة مع الحنفية، وخالفهما فيها المالكية أو الشافعية، ومنها ما يلي:

(أ) جواز شركة الأبدان حتى مع اختلاف الصنعة بين الشريكين، خلافا للمالكية الذين لم يجوزوها إلا بشرط اتفاق الصنعة، وخلافا للشافعي الذي يرى بطلانها على كل حال[٢٩].

(ب) جواز شركة الوجوه، خلافا للمالكية والشافعية (ابن قدامة ٥/١١، وابن رشد ٢/٢٥٢، والخياط، ١/١١٧).

(جـ) جواز مشاركة المسلم لليهودي والنصراني، على أن يكون المسلم هو العامل بالمال، خشية أن لا يلتزم غير المسلم بأحكام الشريعة في المعاملات. وهذا أيضا موقف المالكية. وكره الشافعي ذلك[٣٠].

(د) جواز الاشتراك بين الصانع وبين مالك المواد الخام. كأن يدفع قماشا إلى خياط ليفصله قمصانا يبيعها، وله نصف ربحها. أجازه الإمام أحمد خلافا للشافعي ومالك (ابن قدامة ٥/٩). ونص السرخسي على جواز صيغة قريبة منه عند الحنفية[٣١].

(هـ) يتفق الامامان أبو حنيفة وأحمد على أن الربح إنما يُستحق بأحد ثلاثة أمور: بالمال أو بالعمل أو بالضمان، خلافا للامامين مالك والشافعي وخلافا لزفر من أصحاب أبي حنيفة، الذين لا يجيزون استحقاق الربح بالضمان[٣٢].

(و) يجوز أن ينضم إلى القراض عقد شركة (أي أن يشتركا بالمال يعمل فيه أحدهما)، مع اشتراط تفاضل الشريكين في الربح، خلافا لمالك[٣٣].

(ز) يجوز توقيت المضاربة بوقت تنقضي بمجرد انقضائه، خلافا للشافعي[٣٤].

(ح) يجوز في شركة العنان اشتراط تفاوت الشريكين في الربح مع تساويهما في المال كما يجوز العكس، أما مالك والشافعي رحمهما الله فلا يجيزان ذلك بل يوجبان توزيع الربح على قدر المالين[٣٥].

ثانيا: هناك صور أجازها الحنابلة ومنعها الحنفية، منها:

(أ) أجازوا الشركة في الاصطياد والاحتطاب، فوافقوا في ذلك المالكية. خلافا لأبي حنيفة ـ رحمه الله ـ الذي لا يجيز الشركة في احراز المباحات، وخلافا للشافعي ـ رحمه الله ـ الذي لا يجيز شركة الأبدان مطلقا[٣٦].

(ب) أجاز الامام أحمد ما يمكن تسميته قراضا صناعيا، وفيه يقدم رأس مال ثابت من رجل والعمل من رجل آخر. كمن يعطي دابته أو شبكته لآخر ليعمل عليها أو ليصيد، والربح بينهما. وقال الشافعي والحنفية: لا يصح ذلك[٣٧].

(جـ) أجاز الحنابلة اشتراط أن يعمل رب المال مع العامل في المضاربة، ولم يجز الحنفية ولا المالكية ذلك[٣٨].

(د) لا يشترط في المضاربة تنجيزها، بل تصح عند الحنابلة معلقة على شرط أو مضافة لزمن مستقبل، بينما الرأي الأرجح عند الحنفية هو عدم الجواز، وكذلك لا يصح التعليق عند الشافعية[٣٩].

(هـ) أجاز الحنابلة تفاوت نسب الربح عن نسب المال بين الشركاء في شركة الوجوه (ابن قدامة ٥/٢٣)، بينما الحنفية يشترطون أن يقسم الربح على قدر الأموال (الميداني ٢/١٢٨).

(و) يتفق الفقهاء الذين قارنوا بين المذاهب أن المذهب الحنبلي هو أسمحها في الشروط العقدية عموما، حيث يصحح كثيرا من الشروط التي تمنعها المذاهب الثلاثة الأخرى وبخاصة المذهب الحنفي. وأمثلة ذلك كثيرة جدا في جميع عقود المعاوضات المالية ومنها عقود المشاركة، فنكتفي بهذه الاشارة إليها[٤٠].

ثالثا: إن استقراء الأمثلة العديدة السالفة وكثير سواها أوصلنا إلى النتيجة المدهشة التالية:

إن الأحكام الفقهية التفصيلية في الشركات أكثر ما تكون تقاربا بين الحنفية

والحنـــابلة، ولا تكـاد تجـد صورة تطبيقية في المشاركات قال الحنفية بجوازها الا وهي تجوز أيضا عند الحنابلة. لكن العكس غير صحيح، فهناك صور عديدة انفرد الحنابلة باباحتها.

فلو أردنـا ترتيب المـذاهب الأربعة من حيث تقاربها في أحكامها الفقهية **المتعلقة بالشركات والقراض**، ومن حيث توسعها في تصحيح الصيغ العقدية في ذلك، لانتهينا إلى الترتيب الآتي[٤١]:

(التوسع أو الترخيص) ـــ الحنبلي.. الحنفي.. المالكي.. الشافعي ـــ (التشدد أو التضييق)

أما لو رتبنا المذاهب الأربعة من حيث اقترابها من مدرسة «أهل الحديث» و«أهل الرأي» حسبما يراه الفقهاء المعاصرون[٤٢] فإننا نصل إلى الترتيب الآتي:

(أهل الرأي) ـــ الحنفي.. المالكي.. الشافعي.. الحنبلي ـــ (أهل الحديث) .

إن مقـارنـة الترتيبين السابقين للمذاهب تظهر بجلاء أن اقتراب مذهب معين من مدرسـة أهـل الحـديث أو أهـل الـرأي لا صلة له مطلقـا بدرجة التوسع أو التضييق في اجتهاد ذلك المذهب حول موضوع معين كالشركات. وَزَعْمُ يودوفيتش بأن انتصار السنّة كان مدعـاة للجمـود في الفقـه هو خطأ فادح، وبخاصة في موضوع الشركات[٤٣]. وربما كان من أسبـاب وقـوعـه في هذا الخطأ انه استبعد المذهب الحنبلي صراحة من دراسته. بينما يقرر الفقهاء الراسخون كابن تيمية مثلا، أن عمق اطلاع الامام أحمد، وتمكنه في الآثار الثابتة من الحديث والسنة، هو السبب في سماحة مذهبه التعاملي[٤٤].

وما أصاب الفقه عموما من الركود والجمود من منتصف القرن السابع الهجري، كان في نظـر المحققـين من العلمـاء لأسباب منها: انكباب مريدي الفقه على دراسة كتاب فقيه مذهبي...، بعد أن كانوا قبلا يدرسون «القرآن والسنة وأصول الشرع ومقاصده»[٤٥]. فالابتعاد عن السنة إذن، وليس الاقتراب منها، كان من أسباب جمود الفقه.

٢/٢/٧ مدى أثر الاسلام في أحكام القراض

نقلنـا قول يودوفيتش بأن القـراض عرف في الجـزيـرة العـربيـة قبـل الاسـلام (ف ٦/ ١٢) وبأن التحـويـل الاسـلامي للأعراف السابقة للاسلام والمتصلة بالقراض والشركات، كان تحويلا محدودا (ف ٦/ ٣٠).

سنحصـر منـاقشتنـا الآن بقـول يودوفيتش بأن التحـويـل الاسـلامي في نطاق الشـركـات والقـراض كان محدودا. والحقيقة هي في رأينا خلاف ذلك. فالمعايير الشرعية

قوية ومؤثرة في مجال المشاركات عموما والقراض خصوصا، وقوة تأثيرها ليست نابعة من كثرتها ولا من طول عباراتها، بل إن تأثيرها البعيد نابع من عمقها واهتمامها بالأمور الجوهرية. ولنذكر أمثلة من المبادىء الشرعية الأساسية الحاكمة التي لا خلاف فيها:

(أ) **التراضي الصريح شرط جوهري في كافة العقود ومنها القراض والمشاركة.** ويلاحظ مثلا في المشاركات الزراعية بين عامل وصاحب أرض، أن الالتزام بمبدأ التراضي يحول دون انقلاب هذه المشاركات إلى نظام للاقطاع الزراعي بمعناه الأوروبي، حيث يسلب العاملون على الأرض حق تركها والانتقال لأرض أخرى أو لعمل آخر، ويحولون إلى أقنان رغما عنهم.

(ب) **لا بد أن يكون للعمل نصيب من الربح في المشاركات.** فلو تساوى مال الشريكين وانفرد أحدهما بالعمل، لم يجز عندئذ، باتفاق المذاهب، ان تقل حصة الثاني عن حصة الأول من الربح[٤٦].

(جـ) **لا يجوز اشتراط مبلغ مقطوع من الربح للعامل أو لرب المال في القراض.** وهذا بالاجماع مبدأ عام في جميع المشاركات (ابن قدامة ٥/٢٨ و٤٨). والأصل في المشاركات «... أن لا يحصل لأحدهما نوع من النفع ينفرد به عن الآخر»، (القاضي عبدالوهاب ٢/٥٦).

(د) **الخسارة المالية تلحق برأس المال وحده. ولا يجوز تحميل شيء منها على العامل**، في أي نوع من المشاركات أو القراض، ويخسر العامل عندئذ عمله فقط. ولا يعرف في هذا خلاف بين أهل العلم، (ابن قدامة ٥/٢٧ ـ ٢٨).

(هـ) **لا يجوز اشتراط أن يضمن العامل رأس المال.** ولا يعرف في هذا خلاف[٤٧]. لأن اشتراط الضمان يقلب رأس المال إلى قرض، ويصبح الاشتراك في الربح منفعة مشروطة على القرض. فتكون بذلك ربا محرما.

(و) أضف إلى ما سبق، ما صرح به يودوفيتش نفسه (ف ٣٠ آنفا) **من منع الشريعة الغرر والجهالة والاثراء دون حق والعقود الربوية.** ولهذه المبادىء تطبيقات كثيرة جدا وبعيدة الأثر في المعاوضات والمشاركات.

ولنضرب مثلا على أثر **عدم الالتزام** بالتوجيهات الشرعية في هذا المجال، ما يلاحظ من الاختلاف بين عقد القراض الاسلامي، وصورة قريبة منه انتشرت في الموانىء الايطالية ثم في أوروبا عموما باسم «كومندا» «commenda»[٤٨].

إن عقد الكومندا يظهر بادي الرأي شبيها بالقراض[٤٩]، ففيهما رب مال commendator من جهة، وعامل tractator يقوم وحده بالادارة ولا يقدم مالا. لكن

الاختلاف الجوهري بينهما هو ان عقد الكومندا يعني: قرضا يقدم لتمويل تجارة بحرية، ويختلف عن القـرض العـادي في أن رب المـال يتحمـل مخـاطـر تلف البضاعة في البحر (ميـديسي، ص ١٢٧ ـ ١٢٨). وكـانت عقـود الكـومنـدا أحيانا تشترط ضمان العامل لفـائـدة إضافة إلى رأس المال، مع تقديمه ضمانات ورهنا على أداء مسؤولياته. كما كان يدفــع عادة ٢٠٪ جزاء التأخــر في سداد رأس المــال (ميـديسي، ص ١٢٦ ـ ١٢٩). ومسؤوليــة رب المـال محدودة بماله، «أما العامل فكانت مسؤوليته غير محدودة» (بيروت، ص ٩٢ ـ ٩٣).

فعقد الكومندا كما يظهر هو مزيج من دين ربوي وشركة. وما ذكرناه من شروطه لا نعلم في تحريمه خلافا بين المذاهب الفقهية[٥٠].

ومن النتـائـج الاقتصـاديـة البعيدة المدى للتمويل بعقد الكومندا أنه ـ شأن كل تمـويـل مبنى على القرض ـ يجعل الموارد الاقتصادية تنساب إلى من لديهم ثروة سابقة تكفي لضمان سداد رأس المال (والفوائد). أما التمويل بالقراض الاسلامي ـ شأن كل تمـويـل مبني على المشـاركـة ـ فإنه ينساب إلى العمال الأمناء ذوي المشروعات المأمول نجـاحهـا بصـرف النظـر عن ثروتهم السـابقة، لان رأس المال غير مضمون عليهم، فلا مصلحة ترجى فيه من صرف التمويل إلى الأغنياء دون غيرهم. لهذا فإن تحريم تضمين العمال رأس المال في القراض ـ وعموما تحريم القروض الانتاجية الربوية ـ يساعد على الحيلولـة دون أن يصبـح التمـويل دولة بين الأغنياء، مع ما يتبع ذلك من أثر سيىء على توزيع الدخل والثروة في المجتمع[٥١].

وهكـذا نرى أنـه على الـرغم من اختـلاف الفقهاء في تفاصيل الأحكام، فإن التوجيهات الاســلاميــة التي اتفقـوا عليهـا طبعت مؤسسات القراض والمشاركات بطابع اسلامي عميق الأثـر، بصـرف النظر عن البيئات التاريخية والاعراف المحلية التي ترعرعت فيها تلك المؤسسات قبل الاسلام أو بعده. واستنتاج يودوفيتش بأن أثر الاسلام على القراض والشركات كان ضئيلا هو استنتاج مخالف للواقع.

٣/٢/٧ تفسير يودوفيتش للحيل والمخارج.

نوه يودوفيتش مرات بذكـر فقهـاء الحنفيـة للحيـل (المخـارج) الفقهية، وكان في تنـويهـه المتكرر بالحيل يبدي إعجابه بها ويعدها دليلا على واقعية الفقهاء واستعدادهم للخروج على مقتضيات الأحكام الظاهرة إذا اصطدمت باحتياجات الحياة العملية.

وأرى أن يودوفيتش قد ضخم مسألـة الحيـل وأعطى فيها انطباعا ـ قد لا يكون مقصــودا ولكنــه على أي حال مجانب للحقيقة ـ بعدم تورع الفقهاء عن تسهيل التملص من الأحكام الشرعية، أو على الأقل مخالفة روح النصوص.

ويتضــح تضخيم يودوفيتش لمكـانـة الحيل في القراض والشركات إذا أخذنا أهم حيلة ذكـرهـا مرات، ولا يكـاد يذكُـر سواهـا وهي: الحيلة التي اقتـرحها الفقهاء لجعل العروض رأس مال في القراض (ر: ف ٦/ ١٦ آنفا).

إن اتفـاق الفقهـاء ابتـداء على أن رأس المال يجب أن يكون دراهم أودنانير (أي نقـودا) له حكمـة شرعيـة واقتصـاديـة صرحـوا بهـا وهي: التمكن من تحديد الربح أو الخسارة دون التباس ولا نزاع عند تصفية القراض، حيث تباع كافة العروض بنقد، فما زاد على رأس المال فهو ربح، وإن قل عنه فهو خسارة.

والحيلة التي اقترحها الفقهاء لمن يريد أن يعطي رأس المال عروضا (ف ٦/ ١٦) هي أن يوكـل رب المـال العامل ببيع العروض واتخاذ قيمتها رأس مال للقراض. وواضح ان هذه حيلة بيضاء بريئة، هي من نوع المخارج الحكيمة التي تلبي حاجة المتعاقدين، وتحقق في الوقت نفسه المقصد الشرعي في تسهيل احتساب الربح دون جهالة ولا نزاع عند تصفية القراض.

لهذا نقل جواز هذه الصيغة حتى عن المذاهب التي تصرح بمنع الحيل كالمالكية والحنابلة[٥٢]، وإن كانوا لا يعدونها حيلة، بل ينصون عليها ويحكمون بجوازها.

ولو تأملنا الحيلة التي نقلها يودوفيتش عن الخصاف الفقيه الحنفي (ف ٦/ ١٦) عن كيفيـة جعـل العـروض نفسهـا ـ وليس قيمتها ـ رأس مال، لوجدنا أيضا انها حيلة بيضاء بالمعنى الآنف، حيث يدخل شخص ثالث يثق به رب المال فيبيعه العروض ثم يأمر العامل بشرائها منه، وبذلك تتحدد قيمة العروض بطريقة تمنع النزاع وتسهل احتساب الربح فيما بعد.

ويحسن أن نختتم الكـلام عن الحيـل بقـول الشيـخ الجليـل الطاهر بن عاشور رحمه الله:

«التحيـل ابـراز عمل ممنوع في صورة جائزة تخلصا من المؤاخذة.. والحيل منها أنـواع محـرمـة تؤول إلى تفـويت مقصد شرعي دون تعويضه بمقصد آخر مشروع، أو تؤدي إلى اضاعة حق لآخر، أو إلى مفسدة أخرى... ومن أمثلة الحيل المشروعة ما يعطل أمـرا مشـروعـا ويسلك ـ في ذلـك ـ طريقا مشروعا هو أهون عليه وأخف كمن لبس خفا لاسقـاط غسـل الـرجلين، وكمن أنشأ سفـرا في رمضـان لشـدة الصيـام عليه في الحر، ليقضيه في وقت آخر هو أهون عليه...» (ص ١١٥ ـ ١١٩).

٧/ ٢/ ٤ تفسيره لهدف الربح في نظر الفقهاء :

نوه يودوفيتش بأن الفقهـاء ـ انطبـاعـا منهم بأخـلاق عصرهم ـ اعتبروا ابتغاء

الربح هو الهدف الأساسي للشركات (ف ٦/ ٣٠).

فإن كان يودوفيتش يعني بكلامه أن الفقهاء يعترفون بأهمية ابتغاء الربح، وبجوازه شرعا إذا روعيت في تحصيله أحكام الشريعة والأخلاق الاسلامية، فمن الخطأ أن يظن ذلك انطباعا منهم بأخلاق عصرهم، بل هو اتباع للأدلة الشرعية الكثيرة التي تثني على السعي لاكتساب الرزق الحلال، وتعد الربح حينئذ من الحلال الطيب، بل تعد التجارة بنية «الاستعفاف عن السؤال.. والقيام بكفاية العيال..» حسنة يثاب فاعلها. (القاسمي ص ١٨٥).

أما إن كان يعني بكلامه أن الفقهاء لا يرون بأسا في ابتغاء الربح ولو بمخالفة الأخلاق الاسلامية، فقد أخطأ إذن خطأ منهجيا كبيرا بتفسيره تفصيلات الأحكام الفقهية خارج الاطار الديني والاخلاقي الذي يجول فيه الفقهاء.

فالفقهاء لا يُنتظر منهم أن يكرروا ذكر كليات الشريعة ومؤسساتها الاجتماعية ومقاصدها الكبرى ونظامها الاخلاقي عند كل موضوع يبحثونه. فهذه الكليات هي عندهم من قبيل «الشروط الملحوظة»، وهي لاتقِلّ إلزاما أو أهمية عن «الشروط الملفوظة» التي يصرحون بها عند تفصيلهم لأحكام موضوع معين. وقد اعتبر الامام أحمد مثلا الشروط العقدية الملحوظة كالشروط الملفوظة، من حيث الزامها (ر: المدخل الفقهي للزرقاء، ف ٢٢٦).

فالأمانة، والصدق، ورعاية المقاصد الشرعية الكبرى، **ووجود ولي أمر** يعاقب المذنبين ويسهر على التزام المتعاملين بحدود الشريعة وبأخلاق الاسلام، هذا كله وأمثاله اطار عام يفترض أن يتحرك ضمنه الأفراد والشركات. والفقهاء لا يجيزون ابتغاء الربح خارجه . ولنضرب أمثلة محددة على ذلك اخترنا أكثرها مما قرره فقهاء الحنفية، لان استنتاجات يودوفيتش مستمدة غالبا من الفقه الحنفي، كما صرح هو في غير موضع من كتابه.

فالأمانة واجبة في التعامل عموما. ومن صورها أداء الانسان ما عليه من التزامات والوفاء بما عليه من شروط. وتكون هذه التزامات عادة مؤيدة بقوة القضاء. لكن ثمة أحوالا يزول فيها المؤيد القضائي ـ كانعدام البينة أووجود مانع من سماع الدعوى ـ ولا يبقى إلا المؤيد الديني الاخلاقي. فهل يجيز أحد من الفقهاء تحقيق الربح عن طريق الاخلال بالتزام فقد مؤيده القضائي؟ لا نعلم خلافا في ايجابهم على الانسان تنفيذ مثل هذا الالتزام. وهذه هي المسألة المشهورة في التمييز بين حكم القضاء وحكم الديانة (المدخل الفقهي للزرقاء، ف٣ ـ ٤) .

والصدق واجب، وهو من أخلاق الاسلام. ولا يجوز ابتغاء الربح بالكذب والغش. ومن النتائج الفقهية العملية الكثيرة لذلك:

(أ) أن التغابن في المبايعات لا يسمح بفسخ البيع من حيث الأصل، حفظا لاستقرار المعاملات، واعتمادا على حرص الانسان بطبعه على التوقي منه. لكن إذا اقترن مع الغبن الكبير خلابة، أي خداع بالقول أو الفعل، جاز للطرف المغبون ابطال البيع[٥٣].

(ب) أما في بيوع الأمانة (وقد مضى شرحها في ف ٢٣/٦) فإن كذَب البائع في بيان رأسمال السلعة عليه ـ ولو دون غبن للمشتري، بأن كانت قيمتها في السوق تساوي ما اشتراها به ـ يجيز للمشتري إما إبطال العقد، أو طلب رد الفرق عليه. كذلك يجوز للمشتري ابطال العقد في بيوع الأمانة لو كتم البائع عنه ـ مجرد كتمان دون كذب ـ انه اشترى السلعة بثمن مؤجل، لأن العادة ان يكون الثمن الآجل أعلى من العاجل، فالكتمان هنا فيه شبهة ايهام المشتري بأن تكلفة السلعة على البائع هي تكلفة عادية، بينما هي في الحقيقة مرتفعة لأنه اشتراها لأجل[٥٤].

ورعاية المقاصد الشرعية الكبرى هي من الشروط الملحوظة ضمنا في تقرير الفقهاء لتفاصيل أحكام المعاوضات. فهم يلاحظون بدقة ان النشاطات الاقتصادية الاكتسابية كالبيع والمشاركة والزراعة والصناعة هي ـ بالنظر إلى المقاصد الشرعية الكبرى ـ فروض كفاية لا بد منها لتلبية حاجات الحياة الاجتماعية السليمة في نظر الشريعة. فإن لم يوجد من يستطيع القيام بها إلا فرد أو أفراد مخصوصون، صارت في حقهم فرض عين. ولولي الأمر أن يجبرهم على القيام بها، ويعطون حينئذ أجرة المثل، وليس لهم المطالبة بأكثر منها (الحسبة لابن تيمية ص ٥٥ و٥٩). وبالمقابل فإن هذه النشاطات هي في الوقت نفسه سبل مشروعة للاكتساب الفردي للذين يقومون بها. فإذا نجمت طوارىء تجعل سعي الأفراد للاكتساب بهذه المعاوضات معطلا لمقصد شرعي، فإن الفقهاء يقيدون السعي الفردي للكسب حينئذ بما يكفل رعاية المقصد الشرعي الأساسي.

فمثلا: الأصل في البيع هو التراضي، ولا يُلزم البائع ـ من حيث المبدأ ـ بربح معين لا يزيد عليه، بل له أن يطلب الثمن الذي يرضى به، قل أو كثر. **ولكن الفقهاء نصوا على حالات لا يباح للبائع فيها أن يربح كل ما يريده دون قيود. ومن هذه الحالات**:

(أ) يرى الحنفية أن الغبن المجرد في المبايعات لا يسمح بابطال العقد مالم يكن غبنا فاحشا ـ أي يتجاوز التفاوت المعتاد في الأسعار ـ وصحبته خلابة. لكنهم استثنوا: «حقوق اليتيم، والوقف، وبيت المال: فالغبن الذي يقع بالتعاقد في مال

احدى هذه الجهات الثلاث مردود شرعا على الغابن ولولم تصحبه خلابة. لان هذه الجهات الثلاث تحتاج إلى مزيد من الحماية عن طريق التشريع...» (المدخل للزرقاء، ف ١٩٠).

(ب) إذا «اضطر الناس إلى ما عنده من الطعام واللباس، فإنه يجب عليه ألاّ يبيعهم إلا بالقيمة المعروفة بغير اختياره، ولا يعطوه زيادة على ذلك...» أي ليس له أن يتجاوز الربح العادي في هذه الحال، (فتاوي ابن تيمية ٢٩/ ٣٠٠).

(جـ) وفي حالة الاحتكار «يبيع القاضي على المحتكرين أموالهم المحتكرة». (المدخل للزرقاء ف ٥٩٣. وأنظر الكاساني ٥/١٢٩).

(د) وقد صرح الحنفية بجواز «التسعير في الأقوات في زمن الاضطرار..» كما ذهب «بعض المالكية وبعض الشافعية، وابن تيمية وابن القيم إلى جواز التسعير العادل في الأموال والأعمال إذا احتاج الناس إليها» (ر: العبادي ٢/٣٠٣ للاحالات التفصيلية).

(هـ) المشتري المسترسل، أي الجاهل بسعر السوق المستسلم للبائع لا يماكسه، يحرم غبنه لقوله صلى الله عليه وسلم: «غبن المسترسل ربا»[٥٥].

ووجود ولي أمر يسهر على التزام المتعاملين في السوق بأحكام الشريعة وأخلاق الاسلام هو أيضا مفترض بداهة لدى الفقهاء. ويكفي هنا أن نشير إلى أحكام الحسبة في الاسلام والمؤلفات الفقهية العديدة التي فصلت للمحتسب ما ينبغي أن يلزم به أصحاب الصنائع والمتعاملين في الاسواق، رعاية لمصالح الجمهور ومقاصد الشريعة. (ر: مثلا، الحسبة لابن تيمية).

ونلاحظ أيضا في هذا المقام تصريح كثير من الفقهاء بأنه لا يجوز للانسان أن يجلس في السوق دون أن يتعلم الأحكام الشرعية الأساسية للمعاملات التي يتعاطاها حتى لا يقع في الحرام من حيث لا يدري (للتفصيل ر: أبو الأجفان، ص ٢ ـ ٥).

وهكذا نرى أن الفقهاء يعدون ابتغاء الربح هدفا مشروعا ما دام في اطار تتحقق فيه الأحكام الشرعية الخاصة بالمعاملات والأخلاق الاسلامية العامة كالأمانة والصدق، وتراعى فيه المقاصد الشرعية الأساسية، ويوجد فيه ولي أمر يتدخل إذا رأى أن سعي الأفراد إلى الربح يهدد مقاصد الشريعة. ونضيف إلى ما سبق أن الفقهاء بنوا العديد من الأحكام الشرعية على الورع أي البعد عن مظنة الوقوع في الحرام، كما في كراهتهم ان يكون عامل القراض غير مسلم، خشية أن يتعاطى الربا أو يخل بأحكام الشريعة دون علم. بل إن الامام مالكا كره دفع المال إلى مسلم قراضا إن كان «يستحل شيئا من الحرام في البيع والشراء». وقد نقل يودوفيتش نفسه ذلك[٥٦].

أمـا ما ذكـره يودوفيتش من أن الفقهـاء يعـدون « ابتغاء الربح » معيارا رئيسيا لتصحيـح تصـرفات العامل في القراض (ف ٦/ ٢٥) فصحيح ضمن ما قدمناه من قيود أخـلاقيـة. وسبب تأكيـد الفقهاء عليه هو أن فيه حماية لحق الشريك صاحب المال. لان العامل لو أجزنا له التبرع أو البيع بأقل من ثمن المثل لكان في ذلك افتئات على حق شريكه وذريعة إلى تضييع أموال الغير. والمبدأ الشرعي العام في مثل هذا الأمر: ان من كانت له ولاية على مال غيره، لا يجوز له ان يتصرف إلا فيما هو في مصلحة ذلك الغير المالية. فلا يحق مثلا لولي اليتيم أن يتبرع من مال اليتيم، ولا أن يبيعه بأقل من سعر السوق، ومثل ذلك متولي الوقف. بل إن القاضي لا يحق له الاذن بذلك.

* * *

٨) تقويم لمنهج يودوفيتش:

(١/٨) جوانب ايجابية في منهجه.

في هذا الكتاب مزايا منهجية عديدة يجدر التنويه بها، ومن أهمها:

(أ) حسن التنسيق ووضوح العرض.

(ب) التوثيق المستفيض لكل ما يورد من آراء الفقهاء. فهويعزوها إلى مراجعها الأصلية ويميزها من آرائه بكل وضوح.

(جـ) الحياد والانصاف والرصانة: يظهر من أسلوب الكتاب ومضمونه أن الكاتب يسعى جهده لفهم آراء الفقهاء والربط بينها، ثم استنتاج نتائج موثقة يقتنع بها. وقد نختلف معه فيما يستنتج، لكننا نلاحظ انه لا يأتي إلى الموضوع بفكرة مسبقة يتسقط لها الأدلة. كما انه لا يتردد في إبداء اعجابه بما يراه جيدا أو انتقاد ما يراه غير مقبول وهو عموما منصف، رصين في استنتاجاته، وبعيد عن اطلاق التعميمات العاطفية غير المقيدة.

(د) الاستقلال الفكري: ينقل المؤلف أحيانا آراء من سبقه من المستشرقين، لكنه ينقدها عند اللزوم بدقة واستقصاء (ر: ف ٦/١، و٦/٢٣). وقد نقل في الفصل الأول آراء غير منصفة أو خاطئة عن التشريع الاسلامي قال بها بعض من سبقه من المستشرقين، واكتفى هناك بالقول بأنها تحتاج إلى تمحيص. على انه في الفصل الأخير من الكتاب (ر: آنفا ف ٦/٢٧ وما يليها) قدم نتائج تنقض بصورة صارخة تلك الآراء. وهذا يؤكد استقلاله الفكري وعدم تحرجه من مخالفة من سبقه من المستشرقين.

٢/٨ مآخذ على منهج يودوفيتش.

١/٢/٨ تجاهله القرآن والسنة بوصفهما مصدر الفقه.

يقع يودوفيتش في خطأ منهجي أساسي هو تجاهل المصدر الإلهي للشريعة الاسلامية. وهذا يجعله يستبعد عفويا في تفسير وتعليل الأحكام اثر إلهية المصدر، مما يضطره إلى تضخيم اثر البيئة التاريخية التي ظهر فيها الاسلام وعاش فيها الفقهاء.

والمسلمون يعلمون أن الفقه الاسلامي (بمعنى الأحكام الشرعية العملية) بعضه أحكام ومقاصد صرح بها القرآن العظيم والسنة النبوية المطهرة قولية وفعلية، لكن أكثر الفقه استنبطه الفقهاء واستنتجوه من القرآن والسنة. فعملية استنتاج الأحكام من

القـرآن والسنـة عمليـة انسانية معرضة للتأثر بظروف الزمان والمكان والأشخاص، على الـرغم من إلهيـة مصدر التشريع. لذلك لم يختلف فقهاء الاسلام في ان استنتاج الفقيه معـرض للخطأ، بمعنى أنـه قد يتسـرب إليـه تأثـير الـزمـان والمكان، ومحدودية الفهم، والنوازع الشخصية، فلا يعبر فهمه عن حقيقة التوجيه الالهي في موضوع معين.

وقـد عني علمـاء الشـريعـة منـذ مطلع الاسـلام باكتشـاف وتحديد الأساليب المـوضـوعيـة التي تسـاعد على الوصول إلى حقيقة الهداية الالهية في الأحكام العملية، وتقلل من تأثـير العـوامـل الشخصيـة أو التاريخية العارضة. ومن هنا نشأ علم أصول الفقه ومصطلح الحديث وسواهما من علوم الشريعة إلى جانب علم الفقه.

كما ان العقيدة الاسلامية، والتوجيهات التربوية في القرآن والحديث، تحث العالم باستمـرار على الاخـلاص لله، والتجرد من النوازع الشخصية، وتهدد بأشد العقوبة من يُدخل عن قصد هذه النوازع في استنتاجات ينسبها للشريعة.

لهـذا نرى أن المنهـج الصحيـح في النظـر إلى الفقـه، هو الاقـرار بأن العـوارض الشخصيـة والتـاريخيـة قد يكون لها مدخل إلى استنتاجات الفقيه، لكن هذه العوارض كثـيرا ما تكـون متهـاترة، يلغي بعضها أثر بعض، بينما العامل المطرد التأثير على فقهاء المذاهب بمجموعهم هو أثر الهداية الالهية المتمثلة في القرآن والسنة. ومن هناك نرى أن تجاهل المصدر الالهي للفقه هو تجاهل للعامل الأكبر المطرد الأثر.

يقـدم يودوفيتش الفقـه على انه ظاهرة انسانية محضة. وهو وإن لم يستعمل هذه العبـارة لكنهـا مستنتجة من طريقة عرضه وتفسيره للأحكام. إذ قلما ينقل أدلة الفقهاء من القـرآن الكـريم أو الحـديث الشـريف في أية قضية يبحثها، وقلما يعلل اختلافا من اختـلافـات الفقهاء بأنه نتيجة اختلاف فهمهم أو تفسيرهم للأدلة الشرعية. بل غالبا ما يعلله باختلاف بيئاتهم الاقتصادية، أو مدى اتصالهم بواقع التجارة العملية.. الخ، وهو يرى فقه المشاركات والقراض في المذهب الحنفي جزءا من «قانون التجار العُرْفي» (ر: ف ٢٧/٦ عن معنى هذه العبارة).

وبعبـارة أخـرى: نادرا ما يشعـر القـارىء للكتـاب بأن الفقهـاء في منـاقشاتهم واستنتـاجـاتهم، ومـا يرون منعـه أو ابـاحتـه من التصرفات، انهم في كل ذلك يعتبرون أنفسهم ملتزمين بالتعبير عن الهداية الالهية في الموضوع، كما تدل عليها نصوص القرآن والسنة النبوية القولية والفعلية(٥٧).

لنـر الآن بعض النتـائج العملية لهذا الخطأ المنهجي في تفسير يودوفيتش لدواعي اعتمـاد الفقهـاء ـ الحنفيـة خصوصا ـ على الاستحسان والعرف في استنتاج الأحكام. وسنناقش موضوع العرف في (ف ٨/٢/٢ التالية).

نوه يودوفيتش في مواطن عديدة من كتابه بكثرة اعتماد الحنفية على الاستحسان للخروج على حكم القياس الظاهر ومراعاة حاجات الناس العملية.

والانطباع العام الذي يعطيه يودوفيتش للقارىء في مواطن كثيرة من الكتاب ـ لم ننقلها في خلاصتنا ـ هو أن تأثير الأحكام الشرعية الأصلية في هذا الموضوع كان ينحسر باستمـرار أمـام ضغـط الأعراف المحلية والحاجات العملية للتجارة. وأن ذلك الانحسار كان يعترف به «رسميا» من خلال مبدأ الاستحسان.

لا بد لايضــاح هذا المـوضـوع من الاشـارة إلى معنى الاستحســان وأسـاسـه الشرعي عند الحنفية والمالكية خاصة.

إن الاستحسان الذي يشير إليه يودوفيتش يسميه الحنفية استحسان الضـرورة[٥٨] وهـو «مـا خولف فيـه حكم القيـاس نظـرا إلى ضرورة موجبـة أومصلحة مقتضيــة، سدا للحـاجـة أودفعـا للحـرج». فالاستحسـان هنـا «طـريق إلى الأحكام المصلحيـة التي تتفق مع المنطق الفقهي ومقـاصـد الشـريعـة» عنـدما يلوح في اطراد القياس بعض المشكلات في حالة معينة. وهذا النوع من الاستحسان «يرجع في الحقيقة إلى نظرية المصالح المرسلة...»[٥٩].

وقـد توســع المـالكيـة في «الاستحسان»، أكثرمن الحنفية، علاجا لما أسموه «غُلوّ القياس» أي تأديته إلى مشكلة وحرج، فيقفون حكم القياس في تلك الحالة ويقررون لها حكما استثنائيا مناسبا.

و«الاستحسان عند المالكية أن يترك القياس الظاهر لأحد أمور ثلاثة: إذا عارضه عرف غالب.. أومصلحـة راجحـة.. أو أدّى إلى حرج ومشقـة.. وهـذا نظـير استحسان الضرورة في الاجتهاد الحنفي »[٦٠].

وقـد نحـا الاجتهـاد الحنبلي منحى الاجتهاد المالكي في اعتبار المصالح المرسلة ـ ومنها الاستحسان ـ أصلا يعتمد عليه في تقرير الأحكام[٦١].

ولما كان الاستحسان إنما يستهدي بمقاصد الشريعة ويستهدف رعاية المصالح ذات الاعتبار الشرعي، فليس غريبا أن نرى الحنفية والمالكية، إذا تعارض الاستحسان مع القيـاس ـ الـذي يعتمـد على التجـريد المنطقي ـ قدموا الاستحسان. بل إن المالكية يقررون «ان المصلحة تخصص النصوص غير القطعية ـ ومنها النصوص العامة جميعا في نظر المالكية ـ عند التعارض». وهذا على التحقيق هو موقف الحنفية أيضا[٦٢].

نستنتــج ممــا سبق أن مبدأ الاستحسان والمصالح المرسلة بالمعنى المتقدم هو في نظر ثلاثة مذاهب مبدأ يعبر عن موقف الشريعة. وليس من الصواب والحالة هذه تصوير

الاستحسان وكأنه خصوصية في المذهب الحنفي، أووصف تقديم الفقهاء للمصالح والحاجات على مقتضيات حكم قياسي ، على انه تراجع للشريعة أمام هجمة الواقع. نقول ليس وصف الأمر على هذا النحو صوابا. لأن الفقهاء يرون أن اجراء القياس الظاهر (وهو مبني غالبا على علة وحيدة) قد يؤدي أحيانا إلى الاصطدام بمقاصد شرعية أخرى هي أولى بالاعتبار. ومن تلك المقاصد المعتبرة: مراعاة حاجات الناس العملية وعدم ايقاعهم في الحرج. فالمستند العام للاستحسان والاستصلاح ـ أي بناء الأحكام على المصالح المرسلة ـ هو النصوص الشرعية الكثيرة التي «تضافرت على وجوب رعاية المصلحة ودفع الحرج »[٦٣]. وهذا من سمات الشريعة الاسلامية (كما وردت في القرآن والسنة النبوية القولية والعملية، (ابن عاشور، ص ٦١ ـ ٦٢) وليس من ابتكار مدرسة فقهية.

٢/٢/٨ تفسير موقع العرف في الفقه

التبس على يودوفيتش تفسير موقع العرف في الفقه الاسلامي. فقد نقلنا رأيه بأن الاعراف التجارية دخلت إلى الفقه الحنفي عن طريق الاستحسان، وتعجبه بعد ذلك من أن «النظرية الفقهية ترفض اعتبار العرف مصدرا صحيحا للفقه» (ف ٦/ ٢٩ ـ ٣٠ آنفا).

ولايضاح موقع العرف من الأحكام الشرعية، وسبب اعتبار الفقهاء له في حالات دون أخرى، سنجتزىء من نظرية العرف في الفقه ـ وهي نظرية واسعة ودقيقة ـ بملاحظات رئيسية أربع[٦٤]:

أولا:

لا خلاف بين الفقهاء في أن العرف في ذاته لا يكون أبدا مصدرا للتكاليف والمحظورات الشرعية في الاسلام، إلا أنْ يدل القرآن والسنة على ذلك، فيكونان هما في الحقيقة مصدر التكليف أو الحظر. كما أن إقرار القرآن والسنة لعرف سائد في زمن البعثة بين المسلمين يعتبر قرينة شرعية على إباحته. وعقد القراض نفسه هو من الأمثلة على ذلك، إذ هو «مما كان في الجاهلية فأقره الاسلام» (ابن رشد ٢/ ٢٣٣، والميداني ٢/ ١٣١).

على أنه بعد أن يتقرر في القرآن والسنة وجوب أمر ـ كنفقة الزوجة على زوجها مثلا ـ أو إباحته ـ كجواز أكل الوليّ الفقير من مال اليتيم ـ أو النهي عنه ـ كمنع سؤال الناس، إلا لمن أصابته فاقة ـ فإن التفاصيل التطبيقية لذلك كثيرا ما تتركها الشريعة للعرف: كما في قول النبي عليه الصلاة والسلام لزوجة احتاجت إلى النفقة على العيال من مال زوجها الشحيح دون إذنه: «لا حرج عليك أن تنفقي عليهم بالمعروف»[٦٥]، وكقول القرآن

العظيم في شأن ولي اليتيم (ومن كان غنيا فلْيستعفِفْ، ومن كان فقيراً فلْيأكلْ بالمعروف) [النساء ٦] وكما في تحديد النبي صلى الله عليه وسلم للفاقة التي تبيح السؤال : « ... حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجا من قومه : قد أصابت فلاناً فاقة ...[٦٦]» .

ثانيا:

إن السلطان الأكبر للعرف في نظر الشريعة هو في تحديد تفاصيل وحدود الالتزامات المتبادلة بين المتعاقدين في مختلف أنواع العقود والتصرفات، ما دامت تلك الالتزامات من حيث الأصل غير ممنوعة شرعا[٦٧]. وكثير من اختلاف الفقهاء في تفاصيل الأحكام مرجعه إلى ذلك. ومثاله اختلافهم في جواز بيع العامل (في القراض) بالدَين. فقد جوزه أبو حنيفة خلافا لمالك والشافعي. ويبين ابن رشد أن هذا الاختلاف ظاهري لأن «الجميع متفقون على أن العامل إنما يجب له أن يتصرف في عقد القراض **بما يتصرف فيه الناس غالبا في أكثر الأحوال**. فمن رأى أن التصرف بالدَين خارج عما يتصرف فيه الناس في الأغلب لم يجزه..» (ابن رشد ٢/ ٢٣٩). ونظير هذا اختلافهم في أمور أخرى تتصل بصلاحيات عامل القراض (ر: ف ٦/ ٢١).

ثالثا:

قد يكون العرف مزيلا لعلة نص شرعي عام، فيؤدي إلى تبدل الحكم الشرعي. ومن أهم تطبيقات ذلك عند الحنفية انهم يمنعون من بيع وشرط استنادا للحديث الشريف الوارد في ذلك، لكنهم يبيحون الشرط الذي «تعارفه الناس». ومستندهم في هذه الاباحة هو اعتبارهم ان علة ذلك الحكم هي «منع سبب المنازعة» بين المتعاقدين، فإذا تعارف الناس شرطا معينا، زالت المنازعة بشأنه، فتزول علة المنع[٦٨].

رابعا:

إن من الأعراف ما ينشأ لتلبية حاجة أو مصلحة مشروعة. ومثل هذا العرف إذا كان لا يصادم نصا شرعيا خاصا في موضوعه، ولا يعارض عموم نص عام أو اجماع، هو عند الحنفية والمالكية «أقوى من القياس فيترجح عليه عند التعارض». وهذا الترجيح هو عندهما «من قبيل الاستحسان..[٦٩]». ولعلهم يرون أن في عدم اعتبار مثل هذا العرف إحراجا للناس بغير موجب قوي، والحرج مرفوع بنص القرآن العظيم.

وسواء أقبلنا رأي الحنفية والمالكية هذا أم اعترضنا عليه، فلا يسعنا إلا الاقرار بأنهم يعللون رأيهم بمقاصد الشريعة ونصوصها، وبأصولهم في الاستدلال من تلك النصوص. فمن أكبر الغلط تصور هذا الرأي بأنه مجاراة منهم لاعراف لا يملكون لها دفعا.

وواضح أن مراعاة العرف (أو الحاجة) باعتبارها مبيحة لأمر، إنما تنقله من حيز المحظور بالقياس، إلى حيز المباح أو المعفو عنه، لكنها لا تنقله إلى حيز المطلوب شرعا.

ونحن نرى أن يودوفيتش قد التبس عليه التصور العام لموقع العرف من الشريعة الاسلامية، وأحد أسباب هذا الخطأ هو تجاهله لموقف القرآن والسنة من الموضوع، وأنَّ الفقهاء في تعاملهم مع العرف إنما يعبرون عن فهمهم لموقف القرآن والسنة منه، حيث ظن أخذ الفقهاء به ـ وبخاصة في أحوال يفسرها ما ذكرناه في «ثالثا» و«رابعا» ـ دليلا على التراجع أمام ضغط الأعراف المحلية، وهذا في رأيه يتناقض مع رفضهم لاعتبار العرف مصدرا للأحكام الأساسية التي جاءت بها الشريعة.

٣/٢/٨ استبعاده المذهب الحنبلي

بيّن يودوفيتش بصراحة في الفصل الأول من كتابه (ر: ف ٦/٢) أنه أعرض عن المذهب الحنبلي في بحثه ـ مع أنه رجع بدرجات متفاوتة إلى المذاهب الثلاثة الأخرى ـ لأنه لا توجد مراجع منتظمة لهذا المذهب لفترة الدراسة التي اختارها، وهي أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث. ولا نرى عذر يودوفيتش مقبولا، لأن الامام أحمد بن حنبل قد عاش في تلك الفترة (١٦٤ ـ ٢٤١هـ)، وحتى لو لم توجد كتب فقه حنبلي تفصيلية حينئذ، فإن آراء الامام أحمد مبينة بوضوح في كتب المتأخرين من أصحابه، ككتابي (المقنع) و(المغني) للعلامة عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٥٤١ ـ ٦٤٠هـ) مثلا. وان يودوفيتش حتى في دراسته للفقه الحنفي لم يتمكن من الاقتصار على كتب الفترة التي اختارها ككتاب الأصل للامام محمد بن الحسن الشيباني (١٣٥ ـ ١٨٧هـ)، بل اعتمد كثيرا على كتب متأخرة عنها كالمبسوط للسرخسي (ت ٤٨٣هـ) وبدائع الصنائع للكاساني (ت ٥٨٧هـ)، فكان يستطيع أن يفعل الشيء نفسه في المذهب الحنبلي.

إن تجاهل يودوفيتش للمذهب الحنبلي في بحثه أدى به إلى بعض استنتاجات وتعميمات خاطئة عن الفقه الاسلامي ما كان ليقع فيها لولا ذلك، وأهمها في نظرنا ما سلف بيانه حول أثر السنة في فقه المعاملات (ف ١/٢/٧)، وتفسيره لأخذ الفقهاء بالاستحسان والعرف (ف ١/٢/٨).

* * *

(٩) نتيجة تقويم كتاب يودوفيتش:

إن الجـوانب الايجـابيـة في مضمون كتاب يودوفيتش كثيرة أشرت إليها، وهي دون شك أرجـح من الجـوانب السلبية التي تركز أكثرها في تأويلاته لمواقف الفقهاء. ولا أتردد في أن أثني على الكتاب بأنه إضافة علمية قيمة في موضوعه، يستفيد منهـا المتخصص طالمـا لوحظت نواقصها والمآخذ التي ترد عليها. وإني لأرجو أن يتمكن يودوفيتش من تدارك هذه النواقص في طبعة مقبلة منقحة.

الهوامش

(١) شاخت Joseph Schacht ، ولـد عام ١٩٠٢م، تلقى دراسته في جامعتي «بـريسلو» و«ليبـزيغ» في ألمـانيـا. كتب أبحـاثا كثيرة جدا، وحرروترجم العديد من الكتب العربية وبخاصة في مجال الفقه، وشـارك في تحـريـر دائـرة المعارف الاسلامية. وكان استاذا في جامعات ليدن واكسفورد، والقاهرة (١٩٣٤ ـ ١٩٣٩م)، وكـولـومـبـيـا. انـتـخـب عضـوا لمجـمـع اللغـة العـربيـة بدمشق عام ١٩٥٥ (انظر: Who Was Who, 1961 70).

(٢) يودوفيتش Abraham L. Udovitch أستاذ ورئيس قسم دراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون بأمـريكـا منذ عام ١٩٧٣م. ومحرر مجلة Studia Islamica عام ١٩٧٥م، وعضو هيئة تحرير مجلة International Journal of Middle East Studies منذ عام ١٩٧٥م.
(أنظـر: Who is Who in America, 1980 - 81).

(٣) عرفت أنـواع من الخـدمـات المصـرفية في عدد من الحضارات القديمة وفي الحضارة الاسلامية. وهـذه الأنـواع عموما تنطوي على خدمات مؤداة (أعمال الصيرفة والتحويل وقبول الصكوك وحفظ الأمـوال) فضـلا عن الاقـراض الـربـوي (في غير الحضارة الاسلامية). ولكن الأعمال المصرفية الحديثة.. بدأت في القرن السادس عشر الميلادي في أوروبا، وهـي تنطوي على الخدمات المصرفية السابقة، لكنها تتميز بارتكازها أساسا على الوساطة في الاستثمار المالي لأموال الآخرين. للتفصيل أنظر (د. سامي حمود، ص٣١ ـ ٧٢).

أمـا الأعمـال المصـرفيـة الاسلامية الحديثة فعمرها لا يتجاوز العشرين عاما إذا اعتبرنا بدايتهـا هي تجـربـة د. أحمـد النجار في ميت غمر في مصر العربية (١٩٦٣ ـ ١٩٦٧م). أما على نطـاق واسـع ومستمـر فقد بدأت بالبنك الاسلامي للتنمية في عام ١٩٧٥م ثم بنك دبي الاسلامي (١٩٧٧م) ثم نمت بقوة وسرعة.

(٤) أنظر مثلا (كارستن) و(نينهاوس) و(وهلرز ـ شارف).

(٥) عبـارة شاخت حرفيـا هي: «لم يعـرف في القـرآن وجـزء من السنـة»، وهي غامضـة. لذا وردت في الترجمة العربية (شنتناوي ورفاقه ص ٣٥٨): «.. لا في القرآن ولا في الحديث..». لكننا رجحنا ما أثبتناه أعلاه.

(٦) القـول بفـرضيـة الـزكاة في السنة التاسعة سببه الاستناد إلى حديث ضعيف لا يحتج به، وكذلك الالتبـاس بين فرض الـزكـاة وكـان قبـل السنة الخامسة، وبين ارسال العمال لتحصيلها وكان في السنـة التـاسعة. (د. القرضاوي، ص ٧١، وابن حجر في فتح الباري ج٣ ص٢٦٦ شرح الحديث رقم ١٣٩٩).

(٧) لتفصيل هذه الأحكام (ر. القرضاوي، ص ٦٢٢ ـ ٦٣٢) حيث بين ان ممن يشمله وصف الغارم: من اصابته جائحة أو كارثة ذهبت بماله فهو يستدين وينفق على عياله. فبهذا يكون سهم الغارمين نوعا من التأمين الاجتماعي الاسلامي.

(٨) أفـادني د. ابـراهيم السـامـرائي بمـلاحظـاته حول اللغات السامية، كما زودني د. جعفر عباينة (الاخصـائي باللغـة العبـرية) بتفسير كلمة (زاكوت) وبالعديد من الايضاحات والاقتراحات التي أفادتني في صياغة هذه الفقرة (٣/٢/١)، فله جزيل الشكر.

(٩) ر: معجم متن اللغة. لأحمد رضــا.

(١٠) لفظ الزكاة في هذه الآية يحتمل معنى إيتاء المال (ر: تفسير القرطبي) كما يحتمل معه أيضا معنى التطهير، (ر: تفسير الطبري لشرح دقيق وجميل، وتفسير الألوسي)، أما في الآية السابقة (٧٢/٢١) فلا يحتمل إلا معنى إيتاء المال كما هو ظاهر. وكلتا الآيتين مكية.

(١١) بالفاظ متقاربة، واللفظ هنا للنسائي، والاضافات والشروح بين معقوفتين استقيناها من شرح السيوطي وحاشية السندي على سنن النسائي (ج ٥ ص ٥٥ ـ ٥٦) ومن فتح الباري لابن حجر، كتاب الزكاة، (ج ٣ ص ٢٩٠ ـ ٢٩١، شرح الحديث ١٤٢١).

(١٢) قال ذلك رضا بقضاء الله الذي لا يحمد على مكروه سواه (ابن حجر).

(١٣) من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغنيّ، ولا لذي مِرّة، (قوة) سَويّ».وقوله «... لاحظَّ فيها لغنيّ ولا لقويّ مكتسب» (مختصر تفسير ابن كثير، شرح الآية ٦٠ من سورة التوبة). ويستثنى من ذلك الغني من الفئات الأخرى في آية الزكاة كالعاملين عليها أو المؤلفة قلوبهم، أو ابن السبيل إن كان غنيا في بلده.

(١٤) أنظر في تأكيد ذلك: ويسكنتزر، **الموسوعة اليهودية**، كلمة Tithe (ص ١١٥٦ ـ ١١٦٢)؛ فاننج، **الموسوعة الكاثوليكية**، كلمة Tithes (ص ٧٤١ ـ ٧٤٢)؛ ماكولوك، **موسوعة الدين والأخلاق**، الكلمة نفسها (ص ٣٤٧ ـ ٣٥٠)؛ ويبر (ص ١٤١ و٢٢٤)؛ هرشفلد، **موسوعة الدين والأخلاق**، كلمة Priesthood (Jewish) (ص ٣٢٣).

ويؤكد باقر (ص ١٧١) أن رجال الدين الزرادشتي في ايران القديمة كانوا «يمثلون طبقة غنية جدا بسبب ممتلكاتهم الواسعة والغرامات الدينية التي يستحصلونها وبعض الضرائب».

(١٥) هذه هي الصورة العامة، وإن أشارت بعض المراجع إلى أن الكنيسة النصرانية التزمت أحيانا بتخصيص ربع دخلها لأغراض الصدقة. (ر: ديمونت، موسوعة الدين والأخلاق، مادة «Charity, Almsgiving (Christian)» ص ٣٨٣).

(١٦) أنظر سيبولا (ص ١٢)؛ بوستان (ص ٥٧٧ و٦٧١).

أقول: إن من يتاح له أن يرى ما في الفاتيكان حاليا يميل إلى الاعتقاد بأن رجال الكنيسة، هناك على الأقل، لا يمكن اتهامهم بالتقشف.

(١٧) أنظر ويبر (ص ٢٢٤)؛ هرشفلد، موسوعة الدين والأخلاق، كلمة «Priesthood (Jewish)» وبخاصة الفقرتين ٢ و٤ (ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤).

وانظر وقائع ومراجع أخرى عن زيادة عدد الرهبان وعن بذخ رجال الكنيسة في كتاب (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين) لأبي الحسن الندوي (ص ٢٣٩ و٢٤٦).

(١٨) أشكر د. محمد عبدالقادر أبو فارس على ارشادي إلى هذا المرجع وعلى ايضاحاته في هذا الشأن. وانظر في بيان أصناف أهل الردة ومانعي الزكاة ما أورده العلامة الندوي في الأركان الأربعة (ص ١٣٦ ـ ١٣٨) نقلا عن نيل الأوطار للشوكاني (ج٤ ص ١١٩ ـ ١٢٠).

(١٩) نشير بالقصور إلى ما أورده دون أن يوفيه حقه، وبالنقص إلى ما لم يورده أصلا.

(٢٠) أنظر الموسوعة البريطانية، طبعة ١٩٧٠م، كلمة Slavery (ج ٢٠، وخصوصا ص ٦٢٨ و٦٣٠).

(٢١) [ويقصدون بها اتفاق اثنين متساويين فيما يملكان على أن يكون كل منهما مفوضا (وكيلا) عن الآخر في كافة أنواع التصرف بمال الشركة، وكفيلا للآخر أيضا، والربح بينهما على التساوي].

(٢٢) الخصاف: كتاب الحيل والمخارج (تحرير جوزيف شاخت. هانوفر، ١٩٢٣م) ص ٢٧.

(٢٣) [ذكـر يودوفيتش في مطلع كتـابه اهتمامه أساسا بفقه تلك الفترة الزمنية. وننبه القارىء إلى أننا سنلخص أفكاره في هذا الفصل بضمير المتكلم].

(٢٤) [بـالانجليـزيـة Law Merchant ولا يحسن ترجمته بالقانون التجاري. وهو يعني أصلا مجموعة الأعـراف والمبـادىء المتعلقـة بالتجارة ومعاملاتها، **مما تبناه التجار بأنفسهم** لتنظيم تعاملهم بعضهم مع بعض، وانشأ له التجار محاكم تطبقه عليهم. وقد عم أوروبا تدريجيا وطبقه تجارها بصـرف النظـر عن اختـلاف لغـاتهم وبـلادهم. ومنـه نشأ في أوروبا القانون التجاري المعاصر (ر: المـوسـوعـة البريطانية ط ١٩٨١). ويودوفيتش يحاول اضفاء هذا المعنى على فقه الشركات والقراض في الاسلام].

(٢٥) [يشير يودوفيتش هنا إلى «جنيزة القاهرة» التي اكتشف فيها، ونقل منها إلى انجلترا في آخر القرن التاسـع عشر، كمية كبيرة من الوثائق الدينية والاجتماعية ليهود مصر، أقدمها يعود لسنة ٧٥٠م. «والجنيـزة» بالعبـرية هي مستودع يلحق بالكنيس تحفظ فيه الكتب الدينية التي لم تعد صالحة للاستعمال ولا يجوز اتلافها لان فيها اسم الله تعالى: (ر: الموسوعة اليهودية، طبعة ١٩٧١، كلمة Genizah)].

(٢٦) [الابضاع هو اعطاء مال لمن يتّجر به على أن الربح كله لصاحب المال. فالعامل في الابضاع وكيل متبـرع بالعمـل. وكثـيرا ما كان التجـار المرموقون يقدمون هذه الخدمة إلى الذين لا يستطيعون استثمار أموالهم بأنفسهم، كما كان التجار يتبرعون بهذه الخدمة بعضهم لبعض].

(٢٧) من هذه الأخطـاء ما وقـع في ص ٧٢ عنـد ترجمتـه نصـا من كتاب المبسوط للسرخسي (ج ١١ ص ١٥٩)، حيث ترجم كلمـة «حـرج» أي مشقـة بـ «offence» التي تعني المخـالفـة، بينمـا الصحيح ترجمتها بـ hardship . كما ترجم كلمة «متاع» (التي عني بها السرخسي هناك: أدوات الحرفة) بكلمة merchandise التي تعني سلعة، وكان الصحيح ترجمتها بـ tools . كما ترجم في ص ٢١٨ من الكتـاب كلمـة «غبن يسـير» بـ slight deception التي تعني الخداع اليسير. وهذا غلط ظاهر، سبق أن وقع فيه جوزيف شاخت في كتابه: **An Interoduction to Islamic Law, pp. 117 & 298.** ، لأن الغبن المقصود فقها في هذا المقام هو مجرد اختلاف ثمن السلعة بين المتعاقدين عن قيمـة مثلهـا في السـوق. وهـذا الاختـلاف يمكن حصـولـه دون أي خداع. فكانت الترجمة الصحيحة للغبن هنا هي: over charging overpricing أنظر في (الحاشية ٥٣ أدناه) نتيجة هذا الخطأ في الترجمة.

(٢٨) الامـام أبـو حنيفـة (٨٠ ـ ١٥٠هـ)، والامام مالك (٩٥ ـ ١٧٩هـ)، والامام الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ)، رحمهم الله جميعا.

(٢٩) ر: ابن قدامة ٤/٥، والقاضي عبدالوهاب ٢/٢٤، والسرخسي ١١/١٥٥، والفقرة ٦/٦ آنفا.

(٣٠) ر: يودفيتش ص ٢٢٩ح ومايليها نقلا، عن المدونة لسحنون ١٢/١٠٧ وانظر أيضا السرخسي ٢٢/١٢٥، والمغني لابن قدامـة ٥/٣ وهـو الذي نقل كراهة الشافعي لها. لكن المطيعي في تكملة المجموع (١٣/٥٩ و٨٠) صرح بأن علة الكراهة (عند الشافعية) تنتفي إذا كان البيع والشراء بيـد المسلم أو بحضـوره. فعـلى هذا يمكننا القول بأن جواز مشاركة الكتابي هي محل اتفاق بين المذاهب الأربعة، إذا كان المسلم هو العامل بالمال.

(٣١) (ر: ف ٦/ ١٧ نقلا عن السرخسي ٢٢/ ٥٤)، حيث سمى يودفيتش تلك الصيغة قراضا صناعيا، لكننا فضلنا التسمية المثبتة أعلاه (نقلا عن معجم الفقه الحنبلي، ج ١/ ٤٨٢)، واحتفظنا باسم «القراض الصناعي» لصيغة انفرد الحنابلة باجازتها، وسنذكرها بعد قليل .

(٣٢) ر: د . عبد العزيز الخياط (١/ ١٥٧ ـ ١٥٨) والقاري (مادة ١٨٨٩). وفي مخالفة مالك والشافعي تفصيل لايتسع له المقام. ويلاحظ أن اتفاق الحنفية والحنابلة في (أ) و(ب)، ومخالفة المالكية والشافعية لهما في ذلك، ترتكز على قبول الأولين لمبدأ استحقاق الربح بالضمان خلافا للآخرين . وانظر عبارة ابن قدامة الصريحة في استحقاق الربح بالضمان (المغني ٥/ ٦ ـ ٧) وفي أن هذا هو أساس لتصحيح شركتي الابدان والوجوه .

(٣٣) ر: القاضي عبد الوهاب (٢/ ٥٩)، وابن قدامة (٥/ ٢٢ و ٢٤)، والقاري (المواد ١٨٤٥ و١٨٩٧)، والفقرة ٦/ ٢٦ أعلاه، ومجلة الأحكام العدلية (مادة ١٣٧١). ويلاحظ أن الحنفية يعدون هذه من صور شركة العنان. ومن أصحاب الشافعي من يجيز، بقيود معينة، أن تجمع الشركة والمضاربة في عقد واحد . (ر: المطيعي ١٣/ ٩٧) .

(٣٤) ر: الأمّ للشافعي (٣/ ٢٣٥)، والمغني لابن قدامة (٥/ ٥٠) والميداني (٢/ ١٣٣)، والقاري (مادة ١٨٥٨)، والبهوتي (٢/ ٢١١) .

(٣٥) ابن قدامة (٥/ ٢٣) والقاضي عبد الوهاب (٢/ ٢٥) والمطيعي (١٣/ ٨٣ و ٨٦)، لكن المذاهب مجمعة على أن الخسارة لاتكون إلا على قدر الأموال .

(٣٦) ابن قدامة (٥/ ٤ ـ ٥) والقاضي عبد الوهاب (٢/ ٢٤)، والميداني (٢/ ١٢٩)، والسرخسي (١١/ ٢١٦) .

(٣٧) ابن قدامة (٥/ ٨ ـ ٩)، والسرخسي (١١/ ٢١٩). على أن الحنفية قد أجازوا استحسانا صيغة قريبة من ذلك، وهي أن يتقبل العمل صاحب رأس المال الثابت (فيصبح ضامنا لتنفيذه)، ثم يعطيه العامل على أن يكون الربح بينهما. ونقل السرخسي (١١/ ١٥٩) استحسان الامام محمد لذلك، وبمثله وردت مجلة الأحكام العدلية. (ر: شرح العلامة علي حيدر للمادتين ١٣٤٦ و ١٣٩٦ من المجلة. وانظر ف ٦/ ٦ آنفا) .

(٣٨) ابن قدامة (٥/ ٢٤) والميداني (٢/ ١٣٢)، ومعجم الفقه الحنبلي (٢/ ٨٩٦)، والجزيري (٣/ ٥٥) .

(٣٩) هذا الاختلاف نتيجة لتوسع الحنابلة في قبول تعليق العقود أكثر من غيرهم. بينما جمهور الفقهاء ـ والحنفية خصوصا ـ يمنعون ذلك ولاسيما في المعاوضات المالية . د: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي (ف ٢٣٣ و ٢٥٠ و ٢٥١). ونقل د . المصري (ص ١٦٥) رأيا لبعض الحنفية بجواز الاضافة في المضاربة، وبين أنه خلاف الراجح. وانظر أيضا ابن قدامة (٥/ ٥٣) والقاري (المادة ١٨٥٨) .

(٤٠) انظر ايضاحا شاملا حول ذلك في المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٢٢٠ ـ ٢٣٧) .

(٤١) هذا الترتيب يعبر عن فهمنا الشخصي المبني على استقراء تفاصيل الأحكام الفقهية في موضوع الشركات. ولا نستبعد أن يتغير هذا الترتيب في موضوعات فقهية أخرى غير الشركات . قارن : د. شحاتة ص٧٧ ـ ٧٨ .

(٤٢) هذا الترتيب هو مايستنتج صراحة مما ذكره الزرقاء في المدخل الفقهي (ف ٥٨ حاشية) ويبدو معبرا عن موقف كثير من الفقهاء .

(٤٣) يقول د. شفيق شحاتة (من أقباط مصر، وكان أستاذا للحقوق في جامعة القاهرة تعمق في دراسة الفقه الاسلامي) انه لايرى أهمية للتمييز بين أهل الرأي وأهل الحديث لأن «... جميع المذاهب تلجأ إلى الاستدلال العقلي، سواء منها المالكية والشافعية والحنبلية (إضافة للحنفية)...» ص٧٧ .

(٤٤) المدخل الفقهي العام للزرقاء (ف ٢٢٥) حيث بين أن هذا أيضا هو رأي العلامة محمد أبوزهرة رحمه الله (في كتابه: ابن حنبل، ف ٢٢٨) .

(٤٥) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٦٥) .

(٤٦) ابن قدامة (٥/ ٢٤)، والبهوتي (٢/ ٢٠٩)، وقارن مختصر المزني على كتاب الأم للشافعي (٣/ ٧٣) .

(٤٧) ابن قدامة (٥/ ٤٨)، والقاضي عبد الوهاب (٢/ ٦١) .

(٤٨) لانستند (في هذه المقارنة بين القراض الأوربي والقراض الاسلامي) على القول بأن الأول مقتبس من الثاني. على أن هذا الاقتباس هو احتمال تاريخي قوي (ر: ف ٦/ ١٢)، فان صح فانه يؤكد حجتنا في عمق أثر الاسلام على هذه المؤسسة الاقتصادية، لأنها تغيرت بصورة جوهرية حينما زال عنها أثر الاسلام .

(٤٩) اعتمدنا في تفاصيل عقد الكومندا على بحثين أحدهما للأستاذة (ميديسي) (Medici) والآخر للأستاذ (بيروت)Perrott) ، (انظر قائمة المراجع الانجليزية) .

(٥٠) لهذا نرى أن استخدام يودوفيتش كلمة (Commenda) في كتابه مقابل القراض (المضاربة)، ليس مناسبا، خاصة وانه لم ينبه القارىء الانجليزي إلى الفروق الجوهرية بين المؤسستين. وانظر أيضا: مصرف التنمية الاسلامي للدكتور المصري (ص٢٤٥ ـ ٢٥٠) عن الاختلاف بين شركة التوصية (وهي صورة معاصرة أساسها الكومندا) وبين القراض الاسلامي .

(٥١) لمزيد من التفصيل حول مقارنة الآثار الاقتصادية للتمويل الاسلامي بالمشاركة والتمويل الربوي بالقروض، انظر: د. نجاة الله صديقي (ص٩ ـ ٣٠) ومحمد أنس الزرقاء (ص٥٣ ـ ٥٩) .

(٥٢) الخياط (١/ ١١٣)، وموطأ مالك (٣/ ٢٥٣، طبعة القاهرة تحقيق عبد الباقي) ، وينقل ابن قدامة رواية عن الامام أحمد بالجواز (٥/ ١٣). كما أن متأخري الحنابلة أجازوا ذلك (القاري، مادة ١٨٥٨) على الرغم من أن الحنابلة يمنعون الحيل (ابن قدامة ٤/ ٣٢)، وكذلك يمنعها المالكية (ابن عاشور، ص١١٥). وننبه القارىء إلى أننا لانرحب بالحيل، بل نرى أنها غالبا نتيجة الغلو في الاستنتاج النظري، ثم محاولة الخروج من مأزقه بما يسمى حيلة. ولكننا على أية حال نرى أن يودوفيتش قد ضخم مسألة الحيل في القراض والشركات .

ولابن القيم في موضوع الحيل كلام نفيس وموقف حكيم نوصي القارىء بالرجوع إليه في كتابه (إعلام الموقعين) .

(٥٣) أخطأ يودفيتش في معنى «الغبن» في المبايعات فحسبه هو الخديعة (ر: حاشية ٢٧ آنفا)، ولما كان الفقهاء لايبطلون البيوع بالغبن اليسير فقد عد هذا دليلا على أنهم يجيزون الخديعة اليسيرة، وأورده في بحثه عن مظاهر تأثر الفقهاء بأخلاق عصرهم .

(٥٤) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ١٨٧ و١٨٨)، وعقد البيع للزرقاء (ف ٨٣ ـ ٨٦)، وابن رشد (٢/ ٢١٣). وينقل ابن قدامة في المقنع (٢/ ٥٣ طبعة مكتبة الرياض) رواية عن أحمد بذلك. وفي رواية أخرى عنه (وهذا قول الشافعي أيضا) ان المشتري ليس له رد المبيع، بل يأخذه مؤجل الثمن .

(٥٥) قال الحـافـظ (العراقي) سند هذا الحديث جيد. ر: فيض القدير للمناوي (الحديث رقم ٥٧٥٧، ص٤ج ..٤)، وكنز العمال للهندي (الحديث ٩٥٩١، ج ٤ص ٧٥) .

(٥٦) ر: يودوفيتش ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩، نقـلا عن المبسـوط للسـرخسي ٢٢/ ١٢٥ وعن المدونة لسحنون ١٢/ ١٠٧ (أو انظر المدونة ومعها مقدمات ابن رشد، طبعة دار الفكر ببيروت، ١٣٩٨هـ، ج ٤ص ٥٧) .

(٥٧) نذكر من اشارات يودوفتش النادرة لذلك مالخصناه عنه في ف ٦/ ٣١ آنفا .

(٥٨) والنوع الآخر من الاستحسان عند الحنفية (وهو غير مقصود في هذه المناقشة) هو الاستحسان القيـاسي، أي «القيـاس الخفي»، الـذي هو في الحقيقـة «تـرجيح لأحد الأقيسة عند تعدد وجوه القياس» (المدخل الفقهي العام للزرقاء، ف ١٥). والمالكية يعدونه نوعا من القياس فلا يسمونه استحسانا) .

(٥٩) المدخل الفقهي العام للزرقاء ف ١٧ ـ ١٨ .

(٦٠) المرجع السابق، ف ٢١ .

(٦١) المرجع السابق، ف ٣٠/ ٤ .

(٦٢) المـدخـل الفقهي للزرقـاء، ف ٣٢/ ٢ ـ ٣٣. لكن الاجتهـاد الحنبلي لايقبل تخصيص النصوص العامة (حتى غير القطعية) بالمصلحة المرسلة. (المرجع السابق) .

(٦٣) من الأدلـة المشهـورة مانص عليه القرآن العظيم من نفي الحرج وقصد التيسير: (يريد الله بكم اليسـر ولايـريـد بكم العسـر) [البقـرة ١٨٥]، (ومـاجعـل عليكم في الـدين من حرج) [الحج ٧٨]. ومن الأدلة الشرعية الاقتصادية على ذلك أيضا في السنة النبوية :

(أ) استثنـاء بيـع السلم من النهي عن بيـع ماليس عند الانسان (لحاجة الناس إلى تمويل الانتاج الزراعي منذ بداية الموسم، وهذا هو تعليل اباحة السلم في نظر الفقهاء) .

(ب) استثنـاء بيـع العرايا من النهي عن بيوع ربوية معينة. وعلة هذا الاستثناء حاجة بعض الناس إلى أكـل الـرُّطب بدل التمر الذي عندهم . وقد وضح ابن رشد تعليل هذا الاستثناء (٢/ ٢١٤ ـ ٢١٧)، وانظر أيضا ابن قدامة (٤/ ١٢ ـ ١٣ و٤٦) .

(جـ) جواز تقـديـر الواجب في زكاة الثمار بالخرص أي الحزر والتخمين، وذلك لتيسير تصرف المكلفين بمحـاصيلهم دون طول انتظـار (ابن رشـد ١/ ٢٥٨، والقـرضـاوي ١/ ٣٨١). فظاهر من هذه الأمثلة أن رعاية الحاجات المشروعة هي من سمات الدين الاسلامي .

وانظر، في مراعاة الشريعة للحاجات، قاعدة «الحاجة تنزل منزلة الضرورة ...» في شرح قواعد المجلة لأحمد محمد الزرقاء (المادة ٣٢)، وفي المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٦٠٣) .

(٦٤) هذه المـلاحظـات مبنيـة على ماورد عن نظرية العرف في المدخل الفقهي للزرقاء، ف ٤٧٥ ـ ٥٥٣ (ص ٨٣٠ ـ ٩٣٧)، مع اضافة بعض الأمثلة .

(٦٥) رواه مسلم ٣/ ٨٢ (ج ٥ ص ١٣٠ من طبعة اسطنبول والمنذري ١/ ٢٣٤) .

(٦٦) رواه مسلم (ج ٥ ص ٩٧ ـ ٩٨ من طبعة اسطنبول والمنذري ١/ ١٥٤) .

(٦٧) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٤٩٦ ـ ٤٩٩). والأمثلة على ذلك في عقد القراض كثيرة. انظر مثلا ابن قدامـة (ج٥ ص١٦ و١٧ و٦٢) حيث يسـوّغ كثـيرا من صلاحيـات العـامـل في القـراض والشـريـك في الشركة بقوله «لأن هذا عادة التجار» .

(٦٨) المـدخـل الفقهي للزرقاء (ف ٥٢٤ ـ ٥٢٧) . وينظر حديث النهي عن بيع وشرط في: «بلوغ المرام

من أدلة الاحكام «للامام ابن حجر العسقلاني (الحديث رقم ٦٦٥ ص ١٤٤، طبعة دار الكتاب العربي في بيروت، تحقيق رضوان محمد رضوان) .

(٦٩) المرجع السابق، (ف ٥٣١) . ومن الأمثلة الاقتصادية على ذلك أن بعض كبار الحنفية (كمحمد بن سلمة أجازوا أجرة السمسار وان كان القياس عندهم يقضي بفسادها، لكثرة التعامل وحاجة الناس. (المدخل الى نظرية الالتزام للزرقاء، ف ٩٧ حاشية) .

ـ مراجع عربيــة ـ

١ ـ ابن بدران الـدمشقي (ت ١٣٣٨هـ): المدخل الى مذهب الامام أحمد بن حنبل . المطبعـة المنـيريـة ـ القاهرة (من دون تاريخ). الطبعة الثانية تصحيح وتعليق د. عبد الله التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.

٢ ـ ابن تيميـة، أحمـد: الحسبـة في الاسـلام. تحقيق وتعليق محمـد زهري النجار، الرياض: المؤسسة السعيدية. (طبع مطابع الدجوي ـ القاهرة)، ١٩٨٠م.

٣ ـ ابن تيميـة: مجمـوع فتـاوي شيـخ الاسـلام أحمـد بن تيمية. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الرباط (المغرب): مكتبة المعارف.

٤ ـ ابن حجـر العسقـلاني، الامام الحافظ أحمد بن علي: فتح الباري بشرح صحيح الامام البخاري. (ترقيم فؤاد عبد الباقي واشراف محب الدين الخطيب) تصحيح وتحقيق الشيخ عبد العزيز بن باز. نشر دار الافتاء، السعودية، من دون تاريخ.

٥ ـ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.

٦ ـ ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٣٨٦هـ = ١٩٦٦م (اعادة طبع ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م).

٧ ـ ابن عاشـور، السيـد محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الاسلامية. تونس: المطبعة الفنية، ط١ ١٣٦٦هـ.

٨ ـ ابن قدامـة، أبـومحمـد عبـد الله: المغنى. القـاهـرة: مكتبـة القاهرة، ١٣٨٨هـ (١٩٦٨م). بتحقيق د. طه الزيني.

٩ ـ ابن كثـير، الحـافظ أبوالفداء الدمشقي: البداية والنهاية. الطبعة الثانية، بيروت: مكتبة المعارف ودار الفكر، ١٩٧٧م.

١٠ ـ ابن كثير، الحافظ أبو الفدا الدمشقي: مختصر تفسير ابن كثير. اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني. ط٧. بيروت: دار القرآن الكريم، ١٤٠٢هـ (١٩٨١م).

١١ ـ ابن منظور: لسان العرب. (اعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة يوسف خياط ونديم مرعشلي). بيروت: دار لسان العرب. من دون تاريخ.

١٢ ـ أبـو الأجفان، د. محمد بن الهادي: «مسائل السماسرة للإبياني»، بحث سينشر في مجـلة أبـحــاث الاقتصــاد الاســلامي: مجلد (١) عدد (٢)، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م. جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي.

١٣ ـ باقر، طه ورفاقه: تاريخ ايران القديم. بغداد: جامعة بغداد ١٩٧٩م.

١٤ ـ البهـوتي، منصـور بن يوسف: الروض المقنع شرح زاد المستنقع. القاهرة: محب الدين الخطيب. الطبعة السادسة، ١٣٧٩هـ. (تصوير مكتبة الرياض الحديثة).

١٥ ـ الجزيري، عبد الرحمن: الفقه على المذاهب الأربعة. بيروت: دار الفكر، من دون تاريخ.
١٦ ـ حمود، سامي حسن: تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية. عمان (الأردن) ط٢، مطبعة الشروق، ١٤٠٢هـ (١٩٨١م).
١٧ ـ حيدر، علي: درر الحكام شرح مجلة الأحكام (العدلية). تعريب المحامي فهمي الحسيني. بيروت: دار العلم للملايين، وبغداد: مكتبة النهضة.
١٨ ـ خان، محمد صديق حسن: نيل المرام من تفسير آيات الأحكام. بيروت: دار الرائد العربي ١٤٠١هـ (١٩٨١م).
١٩ ـ الخياط، د. عبد العزيز: الشركات في الشريعة والقانون الوضعي. عمان: منشورات وزارة الأوقاف. ط١، ١٣٩٠هـ = ١٩٧١م.
٢٠ ـ دائرة المعارف الاسلامية (ترجمة عربية، اعداد وتحرير الأساتذة: أحمد الشنتناوي ورفاقه). القاهرة: دار الشعب. الطبعة الثانية، ١٩٦٩م (ط١، ١٩٣٣م).
٢١ ـ رضا، أحمد: معجم متن اللغة. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٧٧هـ (١٩٥٨م).
٢٢ ـ الزرقاء، أحمد بن محمد (١٢٨٥ ـ ١٣٥٧هـ): شرح قواعد مجلة الأحكام العدلية، بتحقيق نجله مصطفى أحمد الزرقاء. بيروت: دار الغرب الاسلامي ١٤٠٣هـ (١٩٨٣م).
٢٣ ـ الزرقاء، د. محمد أنس: «نحو نظرية اسلامية معيارية للتوزيع» بحث مقدم الى المؤتمر العالمي الثاني للاقتصاد الاسلامي، اسلام أباد. الباكستان، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.
٢٤ ـ الزرقاء، مصطفى أحمد: عقد البيع في الفقه الاسلامي. دمشق: مطبعة الجامعة السورية ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م. (من سلسلة: الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد).
٢٥ ـ الزرقاء، مصطفى أحمد: المدخل الفقهي العام: الجزء الأول (ط ثامنة)، دمشق: مطبعة الحياة، ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م. والجزء الثاني (ط سابعة). دمشق مطبعة الجامعة السورية، ١٣٨٣هـ = ١٩٦٣م. (من سلسلة: الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد).
٢٦ ـ الزرقاء، مصطفى أحمد، المدخل الى نظرية الالتزام العامة في الفقه الاسلامي. ط خامسة. دمشق: مطبعة الحياة، ١٣٨٣هـ = ١٩٦٤م (من سلسلة الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد).
٢٧ ـ الزرقاء، مصطفى أحمد: «نظام التأمين: موقعه في الميدان الاقتصادي بوجه عام وموقف الشريعة الاسلامية منه». بحث منشور في كتاب الاقتصاد الاسلامي

بحـوث مختـارة. تحـريـر د. محمد صقر. جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، (١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م). ص ٣٧٣ ـ ٤١٤.
٢٨ ـ السـرخسي، شمس الأئمـة: كتـاب المبسـوط. ط٢، بيروت: دار المعرفة من دون تاريخ (يبدو أنه تصوير لطبعة القاهرة ١٣٢٤هـ = ١٩٠٦م).
٢٩ ـ الشـافعي «إمـام المـذهب» محمـد بن ادريس: الأم. القـاهـرة: كتـاب الشعب ١٣٨٨هـ = ١٩٦٨م. وبهامشة مختصر المزني «تصوير عن طبعة ١٣٢١هـ» .
٣٠ ـ شحاته، د. شفيق: نظرية الالتزامات في الشريعة الاسلامية، الجزء الأول، طرفا الالتزام. القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٣٦م.
ـ شنتناوي ورفاقه، انظر آنفاً: دائرة المعارف الاسلامية.
٣١ ـ صديقي، د. محمـد نجـاة الله: «لمـاذا المصـارف الاسـلاميـة». ترجمة د. رفيق المصـري. سلسلة المطبـوعـات بالعـربيـة رقم ١٠، جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.
٣٢ ـ العبـادي، د. عبـد السلام داوود: الملكية في الشريعة الاسلامية، دراسة مقارنة، عمان، الأردن: مكتبة الأقصى، ١٣٩٧هـ (٣) أجزاء.
٣٣ ـ علام، د. محمـد مهـدي «حـاشيـة» على مقـال شاخت عن الـزكـاة منشـورة في (شنتناوي ورفاقه، ج١٠، ص ٣٥٦).
٣٤ ـ القاري، أحمد بن عبد الله: كتاب مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الامام أحمد بن حنبـل. دراسـة وتحقيق د. عبد الوهاب أبوسليمان ود. محمد ابراهيم أحمد علي، جدة: مطبوعات تهامة، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.
٣٥ ـ القـاسمي، الشيـخ جمـال الدين: موعظة المؤمنين من احياء علوم الدين. تحقيق عاصم البيطار. بيروت: دار النفائس ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.
٣٦ ـ القـاضي عبـد الـوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت ٤٢٢هـ) الاشراف على مسائل الخلاف. مطبعة الارادة (من دون مكان أو تاريخ) جزءان.
٣٧ ـ القرضاوي. د. يوسف: فقه الزكاة. ط ثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م.
٣٨ ـ الكاساني، علاء الدين: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. القاهرة : ١٣٢٨هـ.
٣٩ ـ مسلم، (الامـام) مسلم بن الحجـاج بن مسلم: صحيـح مسلم. بشـرح النووي تحقيق واشراف أحمد أبوزينة. القاهرة: كتاب الشعب (من دون تاريخ).
٤٠ ـ المصري، د. رفيق: مصرف التنمية الاسلامي. بيروت: مؤسسة الرسالة ط ثانية، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.
٤١ ـ المصري، د. رفيق : الجامع في اصول الربا. مخطوط. دمشق ١٩٨٠م.

٤٢ ـ المطيعي، محمد نجيب: تكملة كتاب المجموع للنووي. جدة: مكتبة الارشاد. ط أولى (من دون تاريخ). الجزء ١٣.
٤٣ ـ معجم الفقه الحنبلي (مستخلص من كتاب المغني لابن قدامة) الكويت : وزارة الأوقاف، ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م.
٤٤ ـ موسى، د. محمد يوسف. «تعليق» على مقال شاخت عن الزكاة. منشور في (شنتناوي ورفاقه، ج ١٠، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٧).
٤٥ ـ المناوي، محمد عبد الرؤوف: فيض القدير شرح الجامع الصغير. ط٢ بيروت: دار المعرفة، ١٣٩١هـ = ١٩٧٢م.
٤٦ ـ المنذري (الحافظ المنذري): مختصر صحيح مسلم . تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. الكويت: وزارة الأوقاف (١٣٨٩هـ).
٤٧ ـ الميداني، عبد الغني الغنيمي الدمشقي: اللباب في شرح الكتاب. حمص وبيروت: دار الحديث ودار الكتاب العربي (من دون تاريخ).
٤٨ ـ النسائي: سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي وحاشية الامام السندي بيروت : دار الفكر. الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ = ١٩٣٠م).
٤٩ ـ الندوي، السيد أبو الحسن علي الحسني: الأركان الأربعة (الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج) في ضوء الكتاب والسنة مقارنة مع الديانات الاخرى. ط١، بيروت: دار الفتح، ١٣٨٧هـ = ١٩٦٧م.
٥٠ ـ الندوي، السيد أبو الحسن علي الحسني: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. ط٤، بيروت: الاتحاد الاسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ودار القرآن الكريم، ١٣٩٨هـ (١٩٧٨م).
٥١ ـ الهندي، علاء الدين علي المتقي : كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. حلب: مكتبة التراث الاسلامي (من دون تاريخ، تصوير مؤسسة الرسالة في بيروت).

ـ مراجع أجنبية ـ

٥٢ ـ الموسوعة الكاثوليكية

The Catholic Encyclopedia:
C. G. Herbermann et. al., eds. London: The Universal Knowledge Foundation, Inc., 1907-1913.

٥٣ ـ سيبولا

Cipola, Carlo M.:
Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000–1700. London: Methuen and Co. Ltd,. 1976.

٥٤ ـ كولسون

Coulson, N.J.:
«Bayt al–Mal» in «The Encyclopedia of Islam» (New edition), vol.1, pp. 1142–43. Leiden: E. J. Brill and London: Luzac and Co., 1960.

٥٥ ـ ديمونت

Dimont, C.T.:
«Charity, Almsgiving (Christian)», in Encyclopedia of Religion and Ethics.

٥٦ ـ الموسوعة البريطانية

Encyclopedia Britannica:
1970 ed., and 1981 ed.

٥٧ ـ دائرة المعارف الاسلامية

The Encyclopedia of Islam:
M. Th. Hontsma et. al., eds. Leiden: E.J. Brill, and London: Luzac and Co. 1913–1938. (4 vol. Supp.).

٥٨ ـ الموسوعة اليهودية

Encyclopedia Judaica:
Jerusalem: Keter Publishing House. 1971.

٥٩ ـ موسوعة الدين والأخلاق

Encyclopedia of Religion and Ethics:
J. Hastings, ed., Edinburg: T. and T. Clarck, 1910.

٦٠ ـ فاننج

Fanning, Willian H. W.:
«Tithes» in The Catholic Encyclopedia.

٦١ ـ هرشفلد

Hirschfeld, H.:
«Priest, Priesthood (Jewish)», in Encyclopedia of Religion and Ethics.

٦٢ ـ كارستن

Karsten, Ingo.:
«Islam and Financial Intermediation», in IMF Staff papers, (International Monetary Fund), vol. 29, No.1 (March, 1982), pp. 108–142.

٦٣ ـ ماكولوك

MacCulloch, J.A.:
«Tithes» in Encyclopedia of Religion and Ethics.

٦٤ ـ ميديسي

Medici, Maria Teresa Guerra:
«Limited Liability in Mediterranean Trade from the 12th to the 15th Century» in Tony Orhnial, ed., Limited Liability and the Corporation. London: Croom Helm, 1982.

Nienhaus, Volker.: ٦٥ - نينهاوس
«Islamic Banks in National Development and Internationla Corperation – A Western View», Paper read at Istanbul Bankasi T.A.S. Conference, Istanbul, Turkey May 20, 1982.

Perrott, David.: ٦٦ - بيروت
«Changes in Attitude to Limited Liability – The European Experience» in Tony Orhnial, ed., Limited Liability and the Corporation. London: Croom Helm, 1982.

Postan, M.M., ed.: ٦٧ - بوستان
The Cambridge Economic History of Europe, 2nd ed Vol. I: The Agrarian Life of the Middle Ages. Cambridge: The University Press, 1966.

Schacht, Joseph (1938): ٦٨ - شاخت (١٩٣٨)
«Zakat» in The Encyclopedia of Islam.

Schacht, Joseph (1961) : ٦٩ - شاخت (١٩٦١)
(Zakat) in shorter Encyclopedia of Islam, H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, eds. Leiden: E. J. Brill, and London: Luzac and Co., 1961 .

Udovitch, Abraham L.: ٧٠ - يودفيتش
Partnership and Profit in Medieval Islam. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970.

Weber, Max.: ٧١ - ويبر
The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations. (English translation by R.I. Frank), London: NLB, 1976.

Who is Who in America: ٧٢ - من هو
41 ed., 1980–81. Chicago: Marquis Who is Who Inc., 1980,

Who Was Who, 1961–1970: ٧٣ - من كان هو
London: Adam and Charles Black, 1972.

Wischnitzer, Mark: ٧٤ - ويسكنتزر
«Tithe, General» in Encyclopedia Judaica.

Wohlers–Scharf, Traute: ٧٥ - وهلرز - شارف
«Islamic Banking and Economics: A New Phenomenon» in T. Wohlers--Scharf The Role of Petrocapital Banks in Positive Recycling, OECD Development Center Working Document, March 1982, pp. 186–228.

الفصل الخامس عشر

الحضارة العربية الاسلامية في الأندلس

مواقف المستشرقين من الحضارة الاسلامية في الأنـدلـس

الدكتور مصطفى الشكعة

عميد الدراسات العليا والبحث العلمي

جامعة الإمارات العربية المتحدة

مواقف المستشرقين من الحضارة الاسلامية في الأندلس

التيارات الاستشراقية في الحقل الأندلسي

في نهاية خريف ١٩٧٦م، أقامت الحكومة الاسبانية مؤتمرا علميا كبيرا أسمته **المؤتمر الأول لتاريخ أسبانيا**، وكانت طبيعة المؤتمر مستمدة من اسمه، فهو أول مؤتمر رسمي يتناول تاريخ اسبانيا بشكل عام **ويركز على المرحلة الاسلامية بشكل خاص**.

وكانت الحكومة الاسبانية لشدة احتفائها بالمؤتمر **جعلت أيامه الخمسة موزعة** على مدن الأندلس الكبرى **اشبيلية وقرطبة وغرناطة ومالقة**، والمعنى الذي يوحي به إيثار هذه المدن بالمؤتمر دون غيرها من مدن اسبانيا الكبرى لا يحتاج إلى كبير اجتهاد لكي يستنتج المرء أن الحكومة الاسبانية في عصرها الأخير لم تستطع أن تتصور أن لاسبانيا تاريخا ذا قيمة بغير التركيز على المرحلة الاسلامية تركيزا كليا، وإلا **لاختصت** مدنا كبرى مثل مدريد العاصمة السياسية، أو برشلونة العاصمة الثقافية بجلسة أو اثنتين من جلسات المؤتمر.

لقد كانت أيام المؤتمر موزعة على المدن الأربع السالفة الذكر أو بالأحرى على جامعاتها، **وليس هذا مجال تقرير ما كان يسيطر علينا نحن العلماء العرب المشاركين في المؤتمر من مشاعر مضطرمة بين حنين وحسرة، وأنس ووحشة، وتدبر وعبرة، وتصور وواقع، وخيال وحقيقة. كان ذلك كله مسيطرا على مجامع نفوسنا مما سمعنا ومما شهدنا وشاهدنا.**

ومثلما ضاع الأندلس **بالاهمال وعدم المبالاة** من جانبنا نحن العرب والمسلمين، فقد كانت **الآراء والوقائع** التي شاعت في المؤتمر من الوفرة بمكان، فكنا نحن المشاركين

العـرب من القلة بحيث كنـا نلهث لكي ندفـع تهمة ظالمة هنا ونصحح زيفا متعمدا هنـاك، الأمـر الـذي جعلنـا نعتب في أدب وحيـاء على هيئـة المؤتمر لانها لم توجه الدعوة إلى عدد مناسب من العلماء العرب والمؤرخين المسلمين، وآثرت المستشرقين الأوروبيين والأمريكيين، ولكن سرعان ما بدد القوم ما تصورناه اهمالا أقمنا عليه عتابنا، فأطلعـونـا على قائمـة طويلة بأسمـاء علمـاء وأسـاتـذة من أكثـر البـلاد العربية والاسـلامية، وجهت إليهم وإلى حكوماتهم دعوات مبكرة يبدو أنها طويت في زوايا النسيـان وألقيت في سلال الاهمـال، وتـرتب على ذلـك أن فاتتنا مواجهة كبرى بين الحق الذي نحن أصحابه والباطل الذي يختلقه الآخرون كان الظفر فيها مضمونا في جانبنا.

كان أحـد أصحـاب البحـوث مستشـرقـا أمـريكيـا من جامعـة شيكاغو اسمه د. سميث وهو غير سميث صاحب كتاب الاسلام والعصر الحديث، وغير الأستاذ الكبير سميث عالم الآثار الاسلامية بمعهد سميثونيان الذي أسلم عدد من الأمريكيين المثقفين بعـد أن سمعـوا بعض محـاضراته عن الفن الاسلامي. وقف هذا المستشرق القادم من شيكـاغـو ليلقي «بحثا» خصصه من ألفه إلى يائه للحملة على الاسلام والمسلمين في غير حيـاء، وانتهى به الأمـر فأعلن أن أعظم عمـل قام بـه الأسبـان هو طرد العـرب والمسلمين من أسبانيا .

لم يكن «سميث» وهـو ينفث هذه السمـوم التي أسماها بحثا تاريخيا يتجنى على الحقـائق التاريخية وحدها، وإنما كان يستهين بالمؤتمر وينال من قدر المؤتمرين، فضلا عمـا اتسم به وهـو يلقي بحثـه من وقـاحـة لم تؤلف في المؤتمرات إلا نادرا وان ألفناه في الكتب والمقالات.

لقـد قفـز إلى خاطـري في الحـال مواقف لبعض المستشـرقين في مؤتمرات العلوم الاسلامية، بعضها مشابهة والأخرى مغايرة، فلا أزال أذكر ويذكر كثيرون معي موقف المستشـرق اليهـودي النمسـوي المولد الأمريكي الوفاة فون جرونباوم حين أخذ يكيل التهم للاسلام والمسلمين دون خجل أو حياء في مؤتمر كراتشي في أواخر العقد الخامس من هذا القرن بحيث استفز جميع أعضاء المؤتمر ومن بينهم قلة متعاطفة معه في سريـرتهـا، الأمـر الـذي جعل الدولة المضيفة تتخذ قرارا ـ على كره منها ـ بطرده من المؤتمر وترحيله عن البلاد.

ولكننا في مثل موقفنا ـ وكنا في قرطبة ـ لم نملك أن نعاقب مثل هذا المستشرق إلا بالـرد عليـه وتفنيـد رأيـه ونقـد منهجـه، ولم يكد يؤذن لنا بالكلمة حتى قفز إلى المنصة مستشرق أسباني جليل هو الدكتور بدرو مونتايث الأستاذ بجامعة مدريد فتصدى

للمستشرق الأمريكي ووصفه بالجهل المطبق، واتهمه بأنه لم يقرأ التاريخ ولم يفهمه. واستطرد قائلا : اسبانيا ما كان لها أن تدخل التاريخ الحضاري لولا القرون الثمانية التي عاشتها في ظل الاسلام وحضارته، وكانت بذلك باعثة النور والثقافة إلى الأقطار الأوروبية المجاورة المتخبطة آنذاك في ظلمات الجهل والأمية والتخلف.

لقد كفانا الدكتور مونتايث مؤونة الرد على المستشرق الأمريكي، فقد كان رده على قصره متسما بالعنف مسربلا بالقوة، والأمر الطيب في هذا الموقف هو أن مستشرقا يرد على مستشرق. وليس عربي يرد على مستشرق، مما كان له صدى عميق في ساحة المؤتمر ومنعطفاته.

على أننا لم نستغرب موقف بدرو مونتايث - والأصل أن يستغرب مثل ذلك الموقف من مستشرق اسباني حيال الاسلام - **ولكن بدرو في الحقيقة أحد تلاميذ مدرسة المستشرق الأسباني فرانسيسكو كوديرا المتوفى في سنة ١٩١٧** عن عمر تعدى الثمانين عاما، وهذه المدرسة ضمت عددا من المستشرقين الأسبان **المعتدلين** الذين ارتبطوا معا برباط الانصاف التاريخي للعصر الاسلامي الاسباني وتسموا بأسرة كوديرا، بل إنهم مبالغة منهم في الحرص على سمتهم وموضوعيتهم استعاروا لأنفسهم الكلمة العربية «بني» أي أبناء، واطلقوا على أنفسهم «بني كوديرا» .

ومثلما ذكرت موقف بدرومونتايث بالاعجاب والاحترام فقد مر بخاطري وأنا أكتب هذه السطور موقف قريب الشبه به للمستشرق الألماني **الأستاذ الدكتور فرتز شتيبات** Fritz Steppat **الأستاذ بجامعة برلين الغربية** ، ورئيس قسم الدراسات الإسلامية بها ، كان ذلك في مؤتمر المستشرقين الألمان الذي عقد في برلين في ابريل ١٩٨٠، والأصل في مؤتمرات المستشرقين أن نتوقع الغمز من قناة الاسلام والتعريض به عقيدة وكتابا وحضارة وتاريخا.

وقف الدكتور شتيبات يلقي بحثه الطويل بقاعة المحاضرات بالمكتبة العامة بمدينة برلين الغربية، **وأخذ يحلل مواقف المسلمين المعاصرين من قضاياهم السياسية والاجتماعية والثقافية، وكان تحليله مخيفا وان استند على أرض صلبة من الحقائق المريرة**. لقد أشفق بعض أصدقاء المستشرق الكبير - ونحن معهم - على الرجل وعلى مودته بسبب حيدته المعروفة في كل ما أصدر من مباحث، ولكن قلقنا لم يلبث أن تبدد، حين أنهى المستشرق المنصف بحثه الطويل موجها الحديث إلى المستمعين قائلا: أيها السادة العلماء، **أرجو أن تفرقوا بين المسلمين المعاصرين المتخبطين في مواقفهم وتصرفاتهم وبين الاسلام، واستطرد قائلا: فالاسلام دين الفكر والعلم والثقافة والعدل والحضارة والتقدم، ولكن المسلمين لم يستمسكوا به، وهم**

مدعـوون لان يسلمـوا حتى يصلح حالهم وتستقيم شؤونهم ويصبحـوا جديرين بحمل الراية من جديد.

وخطـر لي موقف آخـر من الأستـاذ الدكتور فريدرك فيشر F. W. Fischer عميد كلية الآداب السـابق بجامعة ارلنجن Erlangen حين قرر فصل مساعده الأستاذ لولنج Lulling من عمله لتطـاولـه في كتـاباته على القرآن الكريم، ووصل الأمر إلى القضاء الألماني الذي أقر صحة اجراء الدكتور فيشر.

إن هنـاك **بعض المستشـرقين المنصفين**، ولكن **عدد هؤلاء قليل** لا يكاد يتجاوز عدد أصـابـع اليـدين إذا ما قورن بالعشـرات الـذين ناصبوا الاسلام العداء وكرسوا جهودهم لتشويه وجهه، وتزوير حقائقه وتزييف أخباره، وانكار أفضاله، والتجني على رجاله.

وقـد يجمـل بنـا في هذا المجـال أن نذكـر ـ فضلا عمن مر ذكرهم ـ بعض أسماء المستشرقين تكريما لهم وإشادة باعتدالهم، فمن الانجليز نذكر السير **توماس أرنولد** T. Arnold والأستـاذ **آربـري** Arbury والأستـاذ **جيـوم** Guillaume، ومن الفـرنسيـين نذكـر الأستـاذ **ماسينيـون**، والأستاذ **جاك بيرك** Berque والأستاذ **بلاشير** Blachere، ونضيف إلى هؤلاء المستشـرقـين الثلاثة مفكرين فرنسيين كبيرين هما الدكتور **روجيه جارودي** والـدكتـور **موريس بوكاي** اللذين انتهى بهما تفكيرهما إلى اعتناق الاسلام والتبشير به فيما يقدمانه من بحوث ومحاضرات.

وأما المستشرقون الاسبان الذين وصفوا بالاعتدال فأهمهم **فرانسسكو كوديرا** Francisco Codera ١٨٣٦ ـ ١٩١٧، وتلاميذه الذين عرفوا **ببني كوديرا** وهـم **خوليان ريبيرا** J. Ribera ١٨٥٨ ـ ١٩٣٤، **آسين بلاثيوس** Asin Placios ١٨٧١ ـ ١٩٤٤، **انخل جنثالث بالنثيا** A. Gonzalez Palencia، ١٨٩٩ ـ ١٩٤٩، **جاريثا جومس** Garcia Gomes ١٩٠٥ ـ الآن.

إن جمهرة المستشرقين ـ باستثناء القلة القليلة التي ذكرنا ـ تقف من الاسلام ـ عقيـدة وحضـارة ـ **موقف العـدو المتربص والخصم المتلصص**، يبحث عن نقاط الضعف، فإذا لم يجدها اختلقها، ويتصيد مواطن الزلل فإن لم يعثر بها لجأ إلى الخبر فسعى إلى **تزييفه** وإلى الأثر فعمد إلى **تشويهه**، فإذا ما سألنا أنفسنا عن الأسباب التي دفعت هذه الفئة من «**الباحثين**» إلى امتطاء هذا المركب الصعب كانت الاجابة سهلة يسـيرة، **ذلك أن الاستشراق صدر عن أبـوين معـاديـين للاسلام هما الصليبية التبشيرية، والاستعمار**. والاسلام بداهة خطر على كليهما، ولا يسير في خدمة أي من هذين العنصرين إلا كل متهاون في مروءته، منحرف في فطرته، بعيد عن سمت العلماء

وإن تسربل بلباسهم، عطل من مؤهلات الباحثين وان تشبث بأذيالهم، وليس ذلك من قبيل التشهير بهذا الفريق من مدعي العلم ولكن لأنهم **قوم يغتالون الحقائق ويقتلون الفضائل، وإن اغتيال الحقائق وقتل الفضائل لا يقل جرما عن اغتيال البشر وقتل الخلائق.**

ذلك ما كان من حال التيار السائد بين المستشرقين عامة. **فإذا ما كان الاستشراق متعلقا بالأندلس وجنوب أوروبا** وجدنا الأمر مختلفا بعض الشيء، والمواقف متعارضة في كثير من الحالات، والأفكار متباينة في عدد غير قليل من الموضوعات، بمعنى أن المستشرقين المشتغلين بالأندلس والاسبانيين منهم بصفة خاصة، **ينطلقون من مبدأين مختلفين**، ومن ثم كانا فريقين متنازعين، على الرغم من اتفاقهما أو اختلافهما حيال الأحداث التاريخية والمواقف الفكرية والأركان الحضارية في النطاق الاسلامي العام من جهة وفي المحيط الأندلسي الاسلامي الخاص من جهة أخرى، **ففريق يرى أن فترة وجود الاسلام لمدة ثمانية قرون في اسبانيا تشكل حقبة هامة** لا سبيل إلى تجاهلها في تاريخ شبه جزيرة ايبريا، خاصة وأن المجتمع الاسباني على مختلف طبقاته وأجناسه بما في ذلك الكثرة الاسبانية كان مجتمعا اسلاميا.

يستمسك جماعة من هذا الفريق **بالنقاء العلمي** وتقرر أن اسبانيا دون احتساب المرحلة الاسلامية تعتبر دولة عاطلة عن الأمجاد التاريخية، ولذلك فإن هذه الجماعة على صغر حجمها تسير أكثر ما تسير في خط أقرب إلى الحياد وأدنى إلى النصفة وعلى رأسهم **مدرسة بني كوديرا**.

● **وأما الفريق الثاني** فيقف من الإسلام **موقفا عدائيا** دون تحفظ ولايرى أنه يمثل حقبة ذات اعتبار في تاريخ الأمة الأسبانية، وإنما يراه استعمارا لشعب واغتصابا لأرض، ويتوسل هذا الفريق بمختلف الأسباب ويفتعل كل المبررات، ويختلق عديدا من الأحداث مهما خالفت ثوابت التاريخ وبديهياته لاثبات ما ذهب إليه **وهو للأسف الشديد كثير العدد، عالي الصوت، شديد الجلبة**، وأشهرهم من غير الاسبان وأشدهم **عداوة للاسلام** المستشرق الهولندي **رينهارت دوزي** R. Dozy وأكثرهم لددا ومرارة بين الأسبان **فرانسسكو سيمونيت** Francisco Simonet الذي سوف نقف مع أفكاره وكتبه وقفة أكثر استيفاء وأرحب مساحة في القسم الأخير من هذا البحث إن شاء الله .

* * *

ولكي نفهم الاستشراق في الأندلس يجمل بنا أن نعرض لمسيرته في نهج من القصد وسبيل من الايجاز، فلعل **أول من أثار قضية اسبانيا الاسلامية**

هو خوان اندرس Juan Andres **من مؤرخي القرن الثاني عشر،** في كتابه الكبير عن أصول وتطور الآداب الأوروبية.

Origen Progresos y estado actual de toda literatura

إن اندرس **قس اسباني** ولكنه ألف كتابه باللغة الايطالية ونشره في ثمانية مجلدات، فجّر فيه الكثير من القضايا الأدبية والفكرية والتاريخية، **ولم يغفل عن ذكر فضل العرب والمسلمين** - من منطلق تاريخهم في اسبانيا - على الحضارة الأوروبية، مما سبب فورانا عند معاصريه فنشطوا للرد عليه وبخاصة الايطاليين منهم، فكان ذلك ارهاصا مبكرا يشير إلى العناية بالأندلس ودراسة تاريخه الاسلامي.

ولايكاد يهل القرن التاسع عشر حتى تصبح الدراسات الأندلسية موضوعا هاما للمباحث الاستشراقية، فيكثر عدد المستشرقين الذين توفروا على الأندلس ويشكلون مدارس فكرية تراوحت في اتجاهاتها بين العصبية المطلقة التي تفرغ مواقف أصحابها من وقار العلم وحيدته، وبين القصد في الأحكام والاعتدال في الموازين.

كان أشد هؤلاء جميعا حقدا على الاسلام وحملة على المسلمين رينهارت دوزي Reinhardt Dozy ومن العجب أن دوزي لم يكن اسبانيا وإنما كان **هولانديا**، وعلى الرغم من تنظيم منهجه في التاريخ فقد كان المحتوى مفعما **بالأحكام الظالمة** التي كان يصدرها **سلفا**، مليئا بالقرارات الخاطئة التي يبنيها على افتراضات اختلقها هووليس على سند تاريخي معروف.

والرأي السائد أن **كراهية دوزي للاسلام نبعت من كونه ملحدا** يكره الكنيسة ورجالها فانسحبت كراهيته على الاسلام، ونحن من جانبنا لا نميل إلى هذا الرأي، فالذي يكره المسيحية ليس مضطرا بالضرورة أن يكره بقية الأديان، ولكن الحقيقة هي أن الرجل كان **مريض التكوين حاقدا على تلك الحضارة الوافدة من غير بلاده فكانت سببا في رقيهم وتقدمهم.**

لقد تجلى فساد الرأي عند دوزي في أمور كثيرة أهمها **تعصبه لملوك الطوائف** وامتداحه لهم وبخاصة **بني عباد** في اشبيلية، **والحملة على المرابطين** ووصفهم بكل شائن من النعوت وكل كريه من الأوصاف، مع أن من قرأ تاريخ الأندلس بروّية وإقساط يعرف أن دولة الاسلام فيه بدأت تدول بتنازع هؤلاء الملوك، وان شوكة الاسلام عادت لتقوى فيه حين وفد **المرابطون** إليه عابرين المضيق، محررين الأرض، ضاربين على أيدي ملوك الطوائف، عائدين بالأندلس مرة أخرى إلى **وحدة الأرض والناس.**

إن مؤلفات دوزي في حقل الدراسات الأندلسية كثيرة أشهرها **تاريخ مسلمي اسبانيا** Histoire des Musulmans d'Espagne الذي نشره سنة ١٨٨١، ثم أعاد **ليفي**

بروفنسال نشره سنة ١٩٣٢، وكتاب جامع تاريخ بني عباد Recherches Loci di Abbabidis الذي نشره سنة ١٨٤٦.

ولقد قام دوزي بنشر عدد من كتب التراث الأندلسي هي: البيان المغرب لابن عذارى، والمعجب لعبد الواحد المراكشي، والحلة السيراء (الجزء الخاص بالأندلس) لابن الأبار،وقسم من نزهة المشتاق للادريسي،وشرح قصيدة ابن عبدون لابن بدرون.

إن دوزي صاحب جهد كبير في الدراسات الأندلسية الاسلامية وجهوده طيبة في نشر ما تعهده من كتب التراث، **ولكنه أفسد كل جهده بما كانت تحفل به مقدماته من أخطاء، وبالأحكام الفاسدة التي أصدرها ضد الحضارة الاسلامية، والاستنتاجات الخاطئة التي توصل إليها.**

ولقد عاصر دوزي عدد من المستشرقين الاسبان الذين ساروا على دربه إلى المدى الذي جعلهم **يختلقون** الأحداث **ويلفقون** الأخبار كي يدللوا على ما ألصقوه بالمسلمين وقادتهم من اتهامات من أمثال ايزودورو الباجي Isidoro Pacence وخوسيه أنطونيو كوندي Jose Antonis Conde وإن كان هذا الأخير أقل عداوة من غيره ، فعلى الرغم من أن عنوان **أشهر كتبه يحمل اسما عدوانيا هو «الاحتلال العربي لاسبانيا»** La Dominacion Arabe en Espana وعلى الرغم من ابتعاده عن النهج العلمي في علاجه لقضايا التاريخ الأندلسي والموضوعات الحضارية الاسلامية فإنه يقف من دوزي Dozy موقفا معارضا ويصفه بالانحراف ويتهمه بالتلفيق.

ونذكر في هذا السياق أيضا **واحدا من المستشرقين الاسبان لم يشهد الاستشراق مثيلا له** في كراهية الاسلام والحقد على المسلمين وعقيدتهم وحضارتهم، عمد إلى التعبير عن فكره ببذاءة لم نعهدها فيمن يتصدون للتأليف في العلوم الاستشراقية ، هذا المستشرق هو **فرانسسكو جافير سيمونيت** Francisco Javier Simonet . الذي ألف كتابين كبيرين استهدف منهما الهجوم على الإسلام والمسلمين وإنكار أية منجزات قام بها المسلمون الأندلسيون، الكتاب الأول أقرب إلى أن يكون قاموسا يحمل اسم Glosario يضم الكلمات الايبيرية واللاتينية التي كان يستخدمها المستعربون الأندلسيون، **ويهدف** المؤلف من وراء ذلك إلى اثبات أن المسلمين في الأندلس **كانوا متأثرين بالحضارة اللاتينية** أكثر من كونهم مؤثرين فيها، ولقد نشر هذا الكتاب في مدريد سنة ١٨٨٨.

والكتاب الثاني خصصه للتعريف بالمستعربين وهو «**تاريخ المستعربين في اسبانيا**» Historia de Los Mozarabes مدريد ١٨٩٧، وكتاب المستعربين هذا يحمل شحنة كبيرة من الكراهية للاسلام وحضارته مع انكار لمنجزاتها، وسوف نخصه بوقفة في آخر

هذا البحث لنناقش بعض ما جاء فيه من آراء وأخطاء.

غير أن القرن التاسع عشر الذي وقف شاهد اثبات على هذا النفر من المستشرقين **الذين نصبوا من أنفسهم رماة يرسلون سهامهم إلى صدر الحضارة الاسلامية في** الأندلس قد عايش برمته المستشرق الاسباني المتفتح العقل والفكر، **باسكوال دي جايا نجوس ١٨٠٩ - ١٨٩٧** Pascual de Gayangos الذي أعطي بسطة في العمر، وثروة في العلم، ومعرفة جيدة لعدد من اللغات الحية. لقد فهم **باسكال دي جايا نجوس** - من خلال حيدته واجادته التامة للغة العربية - أبعاد الفكر الاسلامي في الأندلس، ومنجزات الحضارة الاسلامية في ربوعه وعلى جنباته، وقام بعدة أعمال علمية كان أهمها **كتاب تاريخ الممالك الاسلامية في أسبانيا** The History of the Mohammedan Dynasties in spain الذي نشر في لندن في أوائل العقد الرابع من القرن التاسع عشر الماضي. ولكي يزيد المستشرق الكبير الأقطار المتحضرة معرفة بتاريخ المسلمين في اسبانيا فقد اختار واحدا من أهم وأكبر كتب تاريخ المسلمين الفكري والأدبي في الأندلس، وهو كتاب **نفح الطيب**، فترجمه إلى اللغة الانجليزية، وكان الأيسر عليه أن يترجمه إلى لغته الاسبانية، ولكنه آثر اللغة الانجليزية لعلمه أنها أوسع انتشارا وأن الانتفاع بالكتاب عن طريقها سوف يكون أشمل، وأعمق وأعم.

غير أن **أهم منجزات جويا نجوس** على الاطلاق - ونحن هنا نستعير عبارة صديقنا العالم الجليل **الدكتور محمود مكي - هي اعداده لطائفة كبيرة من تلاميذه خدموا الدراسات العربية طوال القرن التاسع عشر في مقدمتهم فرانسسكو كوديرا**[1]، Francisco Codera .

يمثل كوديرا بالنسبة لنا نحن المعنيين بالدراسات الأندلسية معلما من معالم الطريق، فقد أوتى بدوره بسطة في العمر والعقل والانتاج ١٨٣٦ - ١٩١٧، واسمه الكامل **فرانسسكو كوديرا زيدين** Francisco Codera Zaydin ، ولقد أشرب كوديرا حب العرب ، ويقال إنه ينحدر من أسرة عربية الأصول شأن كثير من الأسر الأسبانية، واختار لاسمه صيغة عربية هي الشيخ فرنسيشكد قدارة زيدين، وكان **الأمير شكيب أرسلان حين يتحدث عنه ينطق الاسم في صيغته العربية «قديرة»** .

كان كوديرا يمثل غرة بيضاء في جبين الاستشراق الأندلسي في القرن التاسع عشر، ذلك القرن الذي ناء كاهله بالأوزار الثقيلة لعدد ضخم من المستشرقين الأوروبيين المهتمين بالأندلس.

لقد اقتنى كوديرا عددا كبيرا من المخطوطات العربية النفيسة التي يرتبط أكثرها بالتاريخ الاسلامي للأندلس، كما جمع قدرا كبيرا من النقود العربية الأندلسية وصفها

في كتاب نفيس، ولم يحل عمله كأستاذ في جامعة مدريد بينه وبين العطاء الوفير الذي تمثل في اصدار ما أسماه **بالمكتبة الأندلسية** Bibliotica Arabico Hispana بمساعدة تلميذه النابه **خليان ريبيرا** Julian Ribera الذي سوف يأتي ذكره بعد قليل.

إن هذه الكتب هي: **الصلة لابن بشكوال، التكملة لابن الأبار، المعجم في أصحاب أبي علي الصدفي، بغية الملتمس للضبي، تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي، فهرست ما رواه ابن خليفة عن شيوخه.**

إنها مجموعة جليلة القدر من كتب التراث الأندلسي الأصيل التي لا غنى للباحث في ميادين الدراسات الأندلسية عن أيّ منها، هذا فضلاً عن كتبه في التاريخ الأندلسي التي تشكل مجلدات عديدة برئت ـ في جملتها ـ من الخطأ وخلت ـ في غالبيتها ـ من الانحراف.

ولعل كوديرا هو المستشرق الوحيد الذي علا صوته بمدح المسلمين وتمجيد أعمالهم، واعلان فضلهم على الحضارة الانسانية وحفاظهم على التراث القديم، فيقول في المجلد الثاني الذي أصدره سنة ١٩١٧ ما نصه: **إن العرب ـ يقصد المسلمين ـ كانوا أكثر شعوب العصور القديمة والوسطى اهتماما بالعلم وأغزرهم تأليفا في شتى صنوف المعرفة.**

وكان كوديرا يدعو إلى تعريب أوروبا ـ أي تعريب الحضارة الأوروبية ـ ويقول في بعض ما ذكره عنه جيمس مونرو: **إن من الخطأ العمل على «أوربة» اسبانيا بل الواجب هو تعريب أوروبا** وعلى اسبانيا أن تسترد دورها الأندلسي القديم في هذا التعريب[٢]. إن كوديرا بدعوته هذه يعدّ أكبر منصف للحضارة والفكر الاسلامي في الأندلس وقد بدا ذلك واضحا سواء في مقدمات الكتب التي حققها أو الكتب التي ألفها مثل: التاريخ الاسلامي لنربونه وجرنده وبرشلونه، وكتاب اضمحلال دولة المرابطين وسقوطها، وكتاب دراسات نقدية حول التاريخ الأندلسي.

على أن واحدا من انجازات كوديرا الكبرى التي تذكر له بالحمد والثناء تتمثل في **مدرسته الفكرية الأندلسية** التي أشرف على تكوينها وحمّلها رسالته وخرّجت عددا من كبار المستشرقين المعنيين بالدراسات الأندلسية الاسلامية وهم خليان ريبيرا Julian Ribera ، آسين بلاثيوس Asin Placioc ، آنخل جنثالث بالنثيا Angel G. Palencia ، جارثيا جومص E. Garcia Gomes .

لقد ربطت مجموعة من الوشائج بين هؤلاء المستشرقين ، أهمها أنهم جميعا تلاميذ كوديرا ومريدوه ، فكانوا كالاخوة في نطاق الأسرة الواحدة ، ومن ثم اطلقوا على جماعتهم بني كوديرا طبقا لما أشرنا إليه في موضع سابق .

ولكن يبـدو أن جارسيـا جومس لم يتتلمذ على كوديرا بشكل مباشر، فقد كان عمره اثني عشـر عامـا حين توفي رأس الأسرة في سنـة ١٩١٧، ومعنى ذلـك أنه **تلميذ للفكرة التي غرسهـا المستشـرق الكبـير في عقـول مريـديـه من حب للتـراث الاسلامي في الأندلس والعناية بدراسته.**

على أننا لا نتردد قيد لحظة في أن نقرر أن أقرب تلاميذ كوديرا إلى نفسه وألصقهم بقلبـه وأكثـرهم اتصـالا بشخصه والتزاما بفكره ومتابعة لنهجه هو **خليان ريبيرا** Julian Ribera الذي عاش بين سنتي ١٨٥٨ ـ ١٩٣٥. إن ريبيرا بلنسي المولد، أي انه من مدينة بلنسيـة ذات الأمجـاد الكبـيرة إبـان العصـر الاسـلامي، ومنجبـة المفكـرين والعلماء والشعراء، لقد عمل ريبيرا أستاذا للغة العربية في جامعة سرقسطة، ثم انتقل إلى جامعة مدريـد حتى سنـة ١٩٢٧، حيث شعر بالحنين إلى مسقط رأسه فعاد إلى بلنسية ليعكف على دراساته ويتابع تحقيق الكتب التراثية إلى أن توفي.

ولقد أسهم ريبيرا مع أستاذه كوديرا في اصدار **المكتبة الأندلسية** حسبما مر بنا من حديث، وفي يقيننا أن عمله مع كوديرا لم يكن مجرد مساعدة، بل كان مشاركة فعالة، فلقـد كان المستشـرق الكبـير يمتلك مجمـوعـة من الجـذاذات التي أعـدها المستشرق الايطالي ليون كايتاني L. Caetani لعدد كبير من علماء المسلمين وأدبائهم في الأندلس(٣).

هذا وقـد قام ريبـيرا بتحقيق كتـاب **قضـاة قرطبـة للخشني**، وحقق **ديوان ابن قزمـان، وتـاريـخ افتتـاح الأنـدلس لابن القـوطية** مع ترجمته إلى الاسبانية، واهتم بالشعر الأندلسي والموسيقى الأندلسية وأصدر في ذلك أبحاثا كثيرة.

● **والشخصيـة الثـانيـة** في مدرسـة كوديـرا الاستشراقية أو بني كوديرا حسبما اصطلحـوا على تسميـة أنفسهم هو المستشرق **آسين بلاثيوس** Asin Placios الذي عاش النصف الأول من عمـره في القـرن المـاضي والنصف الآخر في القرن العشرين الميلادي الحـالي ١٨٧١ ـ ١٩٤٤. غير أن بلاثيوس كان من رجال اللاهوت المسيحيين، أو بالأحرى كان **قسيسـا**، ولـذلـك فقـد كانت اهتمـاماته الاستشراقية منصبة في أكثر حالاتها على **دراسة فلاسفة المسلمين** ومتصوفيهم، فصنف كتبا عن ابن باجه السرقسطي Elfilosofo Zaragozano Avempace وابن مسـرّة ومدرسته الفكرية Aben Masarra y su escuela، ومحيي الـديـن بن عربـي Elmistico Murciano Ben Arabi (Monografias y documentos) وابـن حزم القرطبي والفكر الديني Aben Hazam de Cordoba y su Historia de la ideas religiosas.

ولم يقف نشـاط آسـين بلاثيـوس عند التأليف في محيط الفكر الاسلامي والكتابة عن الفـلاسفـة والمتصوفة من المسلمين الأندلسيين، وإنما اتسعت دائرة نشاطه لتشمل التحقيق والتـرجمـة والنشـر فقـد نشر «**كتاب الحدائق**» **لابن السيد البطليوسي** سنة

١٩٤٠، مع مقدمة باللغة الاسبانية. كما ترجم كتاب **الاخلاق والسير في مداواة النفوس لابن حزم**، مدريد ١٩٢٨.

ولعل أخطر عمل قام به بلاثيوس في نطاق الانتصاف للفكر الاسلامي وأصالة تأثيره في الفكر المسيحي الأوروبي هو كتابه: **الأصول الاسلامية للكوميديا الالهية** La escatalogia musulmana en la Divina Comedia الذي نشر أكثر من مرة في مدريد سنة ١٩١٩، وسنة ١٩٤٣.

لقد ظل الأوروبيون يضعون دانتي وملحمته المعروفة بالكوميديا الالهية موضعا رفيعا من التقديس والتكريم، وقد ظنوا أن فكرة الملحمة ونسجها من بنات أفكار دانتي، وما أن نشر آسين بلاثيوس كتابه هذا حتى بدأت مكانة دانتي تنزلق من عليائها، وأخذت ملحمته ـ برغم سحر أسلوبها ـ تتجرد من أصالتها وتتعرى من قدسيتها. فقد أثبت بلاثيوس أن الملحمة مأخوذة فكرة وتخطيطا من معجزة الاسراء والمعراج، لقد أثبت بلاثيوس نظريته من وجوه عديدة، ذلك أن البداية وتشابه المواقف وتسلسل الأحداث كلها واحدة في كل من الاسراء والمعراج من ناحية وفي الكوميديا الالهية من ناحية ثانية.

لقد تابع بلاثيوس قصة دانتي خطوة خطوة، وموقفا موقفا، وحركة حركة، ومعنى معنى، وردها كلها إلى أصولها في قصة المعراج، وكان بودنا أن نلقي مزيدا من التوضيح في هذا الشأن غير أن ضيق المكان لا يسمح بأكثر من ذلك.

ونحن على رسلنا في الحديث عن مدرسة كوديرا الاستشراقية أو بني كوديرا ، نود أن نعرض **لثالث الاخوة** إن صح التعبير ، وهو **آنخل جنثالث بالنثيا** Angel Gonzalez Palencia ١٨٨٩ ـ ١٩٤٩ م .

لقد نقع جنثالث نفسه في الثقافة الاسلامية الأندلسية نقعا على الرغم من قلة إنتاجه من حيث الكم، ولكنه عطاء نفيس من حيث الكيف، إن هذا المستشرق قد ارتبط بتاريخ بلاده اسبانيا ارتباط المحب، ومثلما فعل شيخه وزميلاه، **كان يرى أن المرحلة الاسلامية في تاريخ اسبانيا هي أكثر الحقب وضاءة والتماعا**، وحين أحال الأستاذ ريبيرا نفسه إلى التقاعد سنة ١٩٢٧، جلس جنثالث في مكانه بقسم اللغة العربية بجامعة مدريد.

كان نشاط جنثالث مقسما بين التدريس والبحث العلمي. وكان البحث العلمي عنده مقسما بين التحقيق والنشر والترجمة من ناحية، وبين التأليف من ناحية أخرى، فقد **ترجم** إلى الاسبانية **قصة حي بن يقظان** وطبعت في مدريد ١٩٣٤ للفيلسوف الطبيب الأديب **أبي بكر بن طفيل**، ونشر كتاب **(تقويم الذهن في المنطق) لأبي**

الصلت أمية بن عبدالعزيز الداني سنة ١٩١٥ في مدريد.

وأما مؤلفاته التي نعرفها فتتمثل في كتابيه: **تاريخ اسبانيا الاسلامية** Histoire de la Espana Musulmana الـذي طبـع عدة طبعـات كان آخـرها طبعة برشلونة سنة ١٩٤٥، وتـاريـخ الأدب العـربي في اسبانيا Historia de la literatura Arabigo-Espanola الذي قام على ترجمتـه مؤرخ الأنـدلس الجليل الأستاذ **الدكتور حسين مؤنس، وسماه تاريخ الفكر الأندلسي**، ولقد علل الدكتور مؤنس التسمية الجديدة بأن الكتاب لا تقتصر مادته على الأدب وحـده، ولكنـه يشتمل على التاريخ والرحلات والفلسفة والتصوف والطب والنبات والفلك والـريـاضيـات[٤] فهو والأمر كذلك كتاب شمولي تنطبق عليه صفة الفكر أكثر مما تنطبق عليه سمة الأدب وحده.

والحقيقـة أن المستشـرق جنثـالث بالنثيـا قد أدى للفكـر الاسلامي في الأندلس هديـة جليلة، ونحن قد نختلف مع المستشـرق الجليل في بعض الأفكار مثلما نختلف مع الأستاذ ريبيرا في تعليل بعض القضايا، ولكنه خلاف لا ينبع من عصبية أو حكم مسبق من ناحيتهما أو من ناحيتنا.

يبقى بعد ذلك من بني كوديرا المستشرق **جارسيا جومس** E. Garcia Gomez المولود سنة ١٩٠٥، أي قبل وفاة شيخ المستشرقين كوديرا باثنى عشر عاما، ولذلك فهو وان كان تلميـذا لمدرسـة كوديـرا إلا أنه تلميذ مباشر للأستاذ خليان ريبيرا، ومثلما فعل زملاؤه في خدمـة التـراث الاسـلامي في الأنـدلس والتعـريف به وترجمته إلى الاسبانية، فقد فعل جومس الصنيع ذاته، وهذه أهم مؤلفاته: **قصائد مختارة من الشعر الأندلسي** ١٩٤٠، **تعليقـات على القصيـدة المقصورة للقرطاجني** ١٩٣٣، **تحقيق ديوان أبي اسحاق الالبـيري** مع ترجمـة اسبـانيـة وتعليقات عليه، غرناطة ١٩٤٢، **ترجمة كتاب الأخلاق والسير لابن حزم القرطبي** مدريد ١٩٥٢، تحقيق ونشر كتاب **رايات المبرزين وشارات المميـزين لابن سعيـد** مع ترجمة اسبانية مدريد ١٩٤٢، **نشر وترجمة رسالة في فضل الأندلس للشقندي مدريد** ١٩٣٣.

إننـا نستطيـع أن نضيف إلى تلك المجمـوعة من المستشرقين الاسبان المنصفين للثقـافـة الاسـلاميـة في الأنـدلس مستشـرقـا آخر معاصرا يرى في اسبانيا الاسلامية واسبـانيـا المعـاصرة ما قد رآه كل من كوديـرا وجـايـا نجـوس من قبل، إنه **المستشرق اميريكو كاسترو** Americo Castro الذي توفى منذ سنوات قليلة وصاحب الكتاب النفيس: حقيقة اسبانيا التاريخية La Realidad Historica de Espana .

إن كاستـرو يديـر محـاور كتـابـه في هذا الاتجاه - أي حقيقة اسبانيا - وما دام الـرجـل منصفـا فإننـا نتـوقـع منه القول الصادق والحكم العدل، ومن ثم فهو يقرر أن

الأنـدلسيـين المسلمـين هم الـذين خلقـوا أول شعور قومي في اسبانيا، ولولاهم لما أصبـح لاسبـانيا أي تميز يعلي من شأنها ويسلكها بين الأمم، ليس في تاريخها الوسيط وحسب، وإنما ينسحب ذلك على تاريخها الحديث أيضا.

إن كاستـروحين سطـر أفكاره هذه في كتابه «حقيقة اسبانيا التاريخية» كان **يرد على مستشـرق** معـاصرهرم لا يزال على قيـد الحيـاة إبـان كتابة هذه السطور متجاوزا التسعين من عمره **اسمه كلوديو سانشيز البرنس** Claudio Sanchez- Albornoz ألف كتابا عن اسبانيا الاسلامية جعل عنوانه Fuentes de la Historia Hispano- Musulmana **يهمل فيه شأن العرب والمسلمين ويلغي القرون الثمانية العظيمة** بجرة قلم، ويقرر في عصبية وتشنج أن اسبانيا تقتصر أصولها على العناصر الرومانية القوطية اللاتينية الكاثوليكية.

إن المستشـرقـين الاسبـان من الكثـرة بمكان، وان غير الاسبان الذين كتبوا عن الاسلام في الأندلس كثيرون، والكتابة عنهم أجمعين أمر لا يتسع له هذا المجال، غير أننا **لا نستطيـع ـ قبـل أن ننتقل إلى القسم الثاني من هذا البحث ـ أن نغفل ذكر ليفي بروفنسال** Levy Provincal **الذي استطاع أن يخفي مشاعره بمكر وذكاء.**

إن ليفي بروفنسال **يهودي من مواليد الجزائر، ومن ثم فهو أقرب ما يكون إلى بعض العلماء العرب الذين تشربوا أساليب التفكير الاستشراقي وتورطوا في كثير مما كتبوه في الاساءة إلى الاسلام والنفور من مجتمع المسلمين، ولعل اللمعان الذي أصابوه في مجتمعاتهم قد تحقق لهم عن هذا الطريق.**

ومهما كان الأمر في شأن بروفنسال من تأييد لثورة الجزائر في سنواتها الأولى والسنـوات الأخـيرة من حيـاتـه التي انتهت سنـة ١٩٥٧، فإنـه يعـدّ امتدادا لدوزي وتلميذا له، واستمرارا لنمط تفكيره.

لقـد ألف بروفنســال عددا من الكتب عن اسبـانيا الاسلامية، وحقق ونشر عددا آخـر غير قليـل من كتب التـراث الاسـلامي الأندلسي، فأما أشهر مؤلفاته فهي: تاريخ اسبانيا الاسلامية Historie de l'Espagne Musulmane باريس ١٩٥١، واسبانيا الاسلامية في القرن العاشر الميلادي L'Espagne Musulmane au Xe Siecle باريس ١٩٣٢، وشبه جزيرة ايبـريـا La Peninsule Iberique ١٩٣٨، وحضـارة العرب في اسبانيا La Civilisation Arabe en Espagne باريس ١٩٣٢.

وأمـا الكتب التي نشـرها فهي البيان المغرب لابن عذارى، نشر الجزء الثالث منه سنة ١٩٣٠، ثم أعاد نشر الجزءين الأول والثاني وكان دوزي قد قام بنشرهما، والروض المعطـار للحمـيري مع ترجمـة فرنسية: لايدن ١٩٣٦، وجمهرة أنساب العرب لابن حزم القاهرة ١٩٤٨، وأعمال الاعلام للسان الدين بن الخطيب الرباط ١٩٣٤، تاريخ قضاة

الأندلس للبناهي القاهرة ١٩٤٨.

ومن الحقـائق المعروفة أن بروفنسال كان يستعين بتلاميذه العرب في تحقيق هذه المخطوطات التي كان يحصل عليها بوسائل بعيدة عن نزاهة العلماء.

* * *

(٢)

نماذج من أخطاء بعض المستشرقين:

إن أخطاء المستشرقين كثيرة وجسيمة حيال الحضارة الاسلامية في الأندلس وجنوب أوروبا، وان استقصاءها لما لا يتسع له المجال هنا، لانه يحتاج إلى عدد من المجلدات، ولكننا سوف نعرض لنماذج من أخطائهم راعينا أن تكون متنوعة الموضوعات بين تاريخ وحضارة وفكر وعقيدة وإعلام وأدب، وها نحن نقدم هذه النماذج التي تتصل بسكان الأندلس، **وتشويه تاريخ دولة المرابطين، واختلاق الأخبار وتزييف الوثائق، وتحريف الحقائق، وانكار وجود بعض الشخصيات الاسلامية البارزة، والاساءة إلى كبار أئمة المسلمين ومفكريهم، والاغارة على بعض أنواع الأدب العربي ونسبته إلى قومهم.**

* * *

أخطاء حول سكان الأندلس:

حين يتحدث **ليفي بروفنسال** عن سكان الأندلس في العصر الاسلامي تبدو أفكاره ظاهرة الاضطراب يناقض بعضها بعضا، فهو يقسم هؤلاء السكان إلى **أربع فئات** أو أجناس هم **العرب، والبربر** وأهل البلاد الذين دانوا بالاسلام **واليهود الذين أسلموا**، وقد استقى بروفنسال معلوماته هذه، أو بالأحرى تقسيماته للسكان من **كتاب لمؤلف أندلسي يجهل اسمه**[٥]**، ثم يعود مرة أخرى فيقسمهم تقسيما آخر هم أبناء الاسبان الذين دخلوا في طاعة المسلمين صلحا وأسلموا، وأبناء الاسبان الذين دخلوا في طاعة المسلمين عنوة** فأصبحوا بحكم الفتح أسرى ثم أسلموا، وأبناء المستعمرين الذين أسلموا بعد الفتح، وأبناء أسرى النصارى الذين أتت بهم الفتوح والغزوات ثم دانوا بالاسلام. ويؤكد بروفنسال أن هذا التقسيم الأخير هو الصحيح وانه أكثر مطابقة للواقع من وجهة نظره[٦].

وعلى الرغم من أن ليفي بروفنسال يعتبر من كبار المستشرقين الذين توفروا على الدراسات الأندلسية **فإنه كثيرا ما يورط نفسه في أخطاء كان في غنى عنها لو تحرى الدقة والتزم جانب الأمانة التاريخية، ذلك أنه في تقسيمه الأول أسقط النصارى الذين ظلوا على دينهم وكانوا يشكلون نسبة كبرى من السكان، كما أسقط اليهود الذين ظلوا على دينهم**، فإن قلة منهم هي التي أسلمت. **وتمتع الفريقان من أسلم**

منهم ومن بقي على دينه، بحرية الفكر والعقيدة، وتولوا المناصب الكبرى التي منها الوزارة، وفي تقسيمه الثاني نسي بروفنسال تماما العرب والبربر وأسقطهم من جملة السكان الأندلسيين.

ويتطوع الأستاذ بروفنسال فيقسم الأندلسيين الذين أسلموا إلى فريقين، فريق دخل في طاعة المسلمين **صلحا**، وفريق دخل في طاعة المسلمين **عنوة**، ثم قرر أن المسلمين فرقوا في المعاملة بين من أسلم صلحا ومن أسلم عنوة، وهو حكم مغاير للحقيقة كل المغايرة.

لقد تنبه إلى هذا الخطأ المؤرخ الجليل الأستاذ الدكتور حسين مؤنس حين ذكر أن مسلمي الأندلس لم يستطيعوا تمييز أرض فتحت صلحا من أرض فتحت عنوة في الأندلس، **فإن كل من أسلم من الأندلسيين تمتع بكل الحقوق التي يتمتع بها المسلم الفاتح**، وأما الذين لم يسلموا فقد اعتبروا أهل ذمة وطبقت عليهم الأحكام الاسلامية تبعا لنصوص الشريعة ولقوا من السماحة والعدالة في المعاملة ما قد تعارفت عليه أحكام الشريعة السمحة في هذا السبيل[٧].

ثمة **خطأ آخر** وقع فيه المستشرق ليفي بروفنسال **حين ذكر أن العرب كانوا يشكلون ارستقراطية خاصة في الأندلس**، والحقيقة أن إيراد الخبر على هذا النحو يشكل خطأ فادحا، فلم يكن العرب طبقا لما ذهب إليه بروفنسال يشكلون ارستقراطية في الأندلس على الرغم من أن الأمير كان منهم، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماما، **فإن الموالي هم الذين كانوا يشكلون الارستقراطية الحقيقية**، وظلوا كذلك حتى آخر الخلافة الأموية، أي ما يزيد على ثلاثة قرون.

لو أن بروفنسال كلف نفسه الاطلاع على تاريخ ابن القوطية لكان له رأي آخر فيما اخترعه من ارستقراطية عربية في الأندلس، فالأخبار في ذلك كثيرة منها على سبيل المثال **خبر الصميل بن حاتم** - أحد أقوى الرؤساء العرب وقادتهم - **حين ذهب إلى ارطباس كبير عجم الأندلس في رفقة عشرة من رؤساء عرب الأندلس ليطلبوا إليه أن يمنحهم شيئا من الأرض**، فوهبهم مائة ضيعة بحيث صار لكل واحد منهم عشر ضياع. ومنها أيضا خبر ميمون العابد الذي ذهب إلى ارطباس يطلب إليه أن يعطيه ضيعة يستغلها ويؤدي إليه الحق عنها، فوهبه ارطباس ضيعة وأبى أن يشاركه في غلتها، ودعا بوكيل له وقال له: ادفع إليه - يعني إلى ميمون - المجشر الذي على وادي شوش وما فيه من الغنم والبقر والعبيد، وادفع إليه القلعة بجيان، وهي المعروفة بقلعة حزم، فملكها[٨].

لم يكن العرب إذن يشكلون طبقة ارستقراطية في الأندلس، ولم يكونوا ذوي استعلاء على الناس وترفع عنهم، وإنما كانوا يعيشون بكدهم وكفاحهم، شأنهم في ذلك

شأن الآخرين، **ولعل الخطأ الذي وقع فيه ليفي بروفنسال مردّه إلى استنتاج غير سليم، ذلك ان العرب في المشرق كانوا يشكلون مجتمعات ارستقراطية في البلاد التي فتحوها**، فظن بروفنسال أن الأمر لا يعدو أن يكون كذلك في الأندلس فكان هذا الخطأ الذي تردّى فيه غير منتبه إلى أن القياس هنا غير جائز، وهو إن جاز في العلوم الشرعية والنظريات الرياضية فإنه لا يجوز في الأحداث التاريخية.

ومن العجيب أن ليفي بروفنسال لم يكن وحده الذي ذهب هذا المذهب الظالم في الحكم على الجماعات العربية في الأندلس وإنما شاركه في ذلك عدد من المستشرقين **وزادوا على ذلك فوصفوا العرب بأنهم كانوا غاصبين مستبدين** وفي مقدمة هؤلاء المستشرقان المتعصبان ايزيدورودي لاس كاخيجاس وفرانسيسكو خافيير سيمونيت.

خطأ آخر تاريخي يقع فيه بروفنسال في معرض خبر يسوقه عند حديثه عن فتح الأندلس، **فيقرر أن العرب الفاتحين كانوا يكرهون انتشار الاسلام، لأن انتشاره يضرّ ببيت المال**(٩)، والأمر هنا يبدو غريبا كل الغرابة، ففي الوقت الذي يذهب فيه **أكثر المستشرقين خطأ إلى أن العرب كانوا ينشرون الاسلام بالسيف، يذهب بروفنسال إلى النقيض ويرى أنهم يكرهون انتشار الاسلام لكي تمتلىء الخزانة بالأموال بسبب فرض الجزية على الذين لم يسلموا.**

والحقيقة أن الفريقين كليهما على خطأ فقد أرسل الله محمدا هاديا ولم يرسله جابيا، والاسلام ينتشر بأصوله ومبادئه واقتناع الناس بها جميعا.

* * *

دوزي يشوه تاريخ المرابطين:

عمد المستشرق رينهارت **دوزي** فيما عمد إليه من تشويه الوجوه الاسلامية إلى الحملة على المرابطين وأميرهم يوسف بن تاشفين.

إن دوزي لم يجرؤ على التطاول على **الملك العظيم يوسف بن تاشفين** مؤسس دولة المرابطين وموحد الأندلس بعد أن حرر أرضه من الغزاة الفرنجة **وخلص الناس من تحكم ملوك الطوائف وفسادهم**، ولكنه - أي دوزي - تصيد عبارات أوردها عبد الواحد المراكشي المتوفى سنة ٦١٨هـ، عندما تحدث عن المرابطين في كتابه «المعجب» الذي نشره دوزي نفسه في أوائل العقد التاسع من القرن التاسع عشر.

يقول المراكشي: اختلت حال أمير المسلمين بعد الخمسمائة اختلالا شديدا

فظهـرت في بلاده منـاكـر كثـيرة وذلـك لاستيـلاء أكـابـر المرابطين على البلاد ودعواهم الاستبـداد... واستولى النساء على الأحوال وأسندت إليهن الأمور... وأمير المسلمين في ذلك كله يتزيد تغافله ويقوى ضعفه وقنع باسم إمرة المسلمين وما يرفع إليه من الخراج وعكف على العبـادة والتبتـل، فاختـل عليـه لذلك كثير من بلاد الأندلس وكادت تعود إلى حالها الأولى.

يلتقـط دوزي هذه العبـارات التي أمـلاهـا عبـد الـواحد المراكشي ـ إذ من المعـروف انـه أمـلى كتـابـه من ذاكرته ـ في شأن علي بن يوسف بن تاشفين فيجسمها وينفث فيهـا سمـومـه ويسم دولـة المرابطين كلها بالبربرية والتخلف، ويصف السلطان علي بن يوسف بـ «الرجل التافه» ويتباكى على الشعر العربي في العصر المرابطي **فيقول انه انتقل من القوة وخلو البال والخفة واللهو إلى الجبن والجفاف والحزن والتديّن**[١٠].

هكذا تكون الخفة واللهو من وجهة نظر المستشرق الكبير صفتين تدفعان بالشعر إلى مرتبة القوة وبالتالي إلى تمجيد عصر ملوك الطوائف، **وتكون صفتا الحزن والتدين ظاهـرتـين تهـويـان بالشعـر إلى مرتبـة الضعف وبـالتالي إلى التشهير بالمرابطين والحملة عليهم والنيل من مروءتهم.**

الواقع أن الأمر مختلف عن ذلك كل الاختلاف **فلقد مجد دوزي ملوك الطوائف بسبب كونهم من واقـع ضعفهم السيـاسي ومحـاربـة بعضهم بعضـا والاستعانة بالفـرنجـة في هذه الحـروب قد زلـزلوا الأرض زلزالا تحت أقدام الأمة الاسلامية في الأنـدلس**، ويحمـل دوزي في الـوقت نفسه على المرابطين لانهم وحّدوا صفوف المسلمين ورأبوا صدعهم وهزموا أعداءهم وخلصوا المسلمين من هؤلاء الملوك الضعفاء.

ليس المنطق وحـده هو الـذي يقرر ذلك ولا الاستقراء النزيه للتاريخ فقط هو الذي يؤكد هذه الحقيقة، ولكن عددا من المستشرقين الأسبان هم الذين تولوا الرد على دوزي فنقضوا دعواه وسفهوا أفكاره.

يقـول المستشـرق الأسبـاني جرسيـا جومس في وصف ملوك الطـوائف مناقضا دوزي: «**بـين ناري النصـاري في الشمـال والبربر في الجنوب، وقف ملوك الطوائف وقـد وهن أمـرهم، وأضعفهم الترف والبذخ، لا يكاد سلطان أحدهم يتخطى حدود بلده، فكانت دويلاتهم أشبه بجمهوريات ايطاليا في ثياب شرقية وسادت عصرهم كله روح من البذخ المسرف والاجرام السافر من المطامع والنزوات ومن الخناجر والسموم**»[١١].

أما المستشرق آنخل جنثالث بالنثيا فيقرر أن **انتثار عقد الأندلس وتفرق أمره**

في **دول الطوائف** كان في ذاته سبب ضياع الأندلس، لأن هذه الدويلات الصغيرة كانت على حال من الضعف لم تستطع معها أن تثبت لهجمات النصارى الذين وحدوا قواهم أمام المسلمين الذين لم تتوقف الخصومات بينهم أبداً، **بل لقد أصبح الفونسو السادس بعد استيلائه على طليطلة سنة ٤٧٨هـ في مركز مكّن له من أن يُعين بعض** ملوك الطوائف على بعض، ويتدخل في شئون مملكة بلنسية، وعظمت قوته وزاد خطره على المسلمين حتى خافه المعتمد ودخل في ولائه وزوّجه إحدى بناته (كذا).

هنا بدأ الفقهاء - وقد رأوا الاسلام ينحسر مَدُّه ويتقلص ظله - يتجهون إلى افريقية لاستصراخ يوسف بن تاشفين سلطان المرابطين، فشد الرحال إليه - على الرغم من معارضة الملوك - وفد يضم قضاة بطليموس وغرناطة والوزير أبا بكر بن زيدون ولد الشاعر الكبير أبي الوليد - فلبى السلطان المرابطي دعوتهم، واستجاب لاستصراخهم، وعبر إلى الأندلس ثلاث مرات، وحقق انتصارات كبيرة على الفونسو والجيوش المتحالفة معه، ووحد الأرض والشعب، وحين تبين للفقهاء المسلمين أن آفة الأندلس هي ملوكه لتفرق كلمتهم وعجزهم عن صد الجيوش النصرانية، اصدروا فتوى بعزل ملوك الطوائف(١٢) فدخل الأندلس كله مرحلة جديدة من القوة تحت حكم يوسف بن شاشفين سلطان المرابطين وصارت المملكة الاسلامية تشمل الأندلس جميعه ومساحة كبرى من شمالي افريقية.

* * *

هذه آراء مستشرقين كبيرين في الرد على دوزي ونقض آرائه.

ولكن يبقى بعد ذلك وصف دوزي يوسف بن تاشفين «بالرجل التافه» فهل كان يوسف بن تاشفين رجلا تافها فعلا، وهل يليق برجل يدعي العلم وينتسب إلى طبقة المستشرقين أن يكون الشتم والسب احدى وسائله لكتابة التاريخ.

وهل يكون تافها من يستنجد به ملوك الطوائف اللّاهون المتخاذلون فيلبي دعوتهم، ويزحف بجنوده من مراكش إلى الأندلس ويكتسحها ويهزم جيوش النصارى في موقعة بعد موقعة، ثم يجهز عليهم في وقعة الزلاقة المشهورة سنة ٤٧٩ التي كان أحد فرسانها الملك الشاعر المعتمد بن عباد.

وهل يكون تافها من يسارع إلى مبايعته ثلاثة عشر ملكا ويسلمون عليه بأمير المسلمين وكان يلقب قبل ذلك فقط بالأمير.

عاد يوسف بن تاشفين إلى مراكش وبقى على اتصال بالأندلس، ثم لم يلبث أن سيّر الجيوش إليها **ودخل غرناطة** في السنة نفسها وفيها آخر الصنهاجيين عبدالله بن بلكين.

لقد تم لابن تاشفين اكتساح مدن الأندلس وملك الجزيرة كلها، فشمل ملكه المغربين الأقصى والأوسط وجزيرة الأندلس، **فهل مثل هذا الملك العظيم يكون «رجلا تافها» حسبما وصفه دوزي.**

إن دوزي لم ينل من يوسف بن تاشفين، وإنما نال من نفسه، وأما المؤرخون الصادقون فقد وصفوا ابن تاشفين بقولهم: كان حازما ضابطا للنفس ماضي العزيمة أسمر اللون رقيق الصوت.

ولعل الذي جعل دوزي يفقد توازنه فيقع فيما تردى فيه من خطيئة **هو ما كتبه يوسف بن تاشفين على ديناره: كان أحد الوجهين مكتوبا عليه «لا إله إلا الله محمد رسول الله» و«وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»** كان دوزي ملحدا مخادعا للاسلام والمسلمين، فلم يطق أن يقرأ شعارات أمير المسلمين المكتوبة على ديناره، وتمخض غضبه عن تلك السقطة الكبيرة.

وأما بالنسبة لاتهامات دوزي عصر المرابطين بالتخلف الفكري والتأخر الأدبي فإن المستشرق بالنثيا يستعير آراء استاذه خليان ريبيرا في الرد على دوزي، يقول ريبيرا من مقال طويل كتبه عن ابن قزمان الزجال المشهور: استقرت في عقول الناس عن العصر المرابطي صورة من نسج الخيال، لا تمتّ للواقع بصلة، لشعب متعصب عدوّ للفلسفة، منصرف إلى اضطهاد الناس، فلقد كان شعر ابن قزمان يحمل إلينا نسيما جديدا، فهو غريب في روحه، ينقل إلينا نفحات من أجواء المجتمع العليا منها والدنيا، هذا المجتمع الذي كان مدركا لقيمته فخورا بثقافته الأدبية المهذبة، ويمضي المستشرق ريبيرا قائلا: إنه من الصعب أن نجد فترة من التاريخ الاسباني تألق فيها مثل هذا العدد من عباقرة وعظماء من هذا الطراز من المفكرين والشعراء وأهل الأدب ورجال العلم، على الرغم من أن الشعب ترك قياده السياسي والدفاع عن أرضه إلى الأفارقة المرابطين. ولما كان الأندلسيون هم الشعب الأوروبي الوحيد الذي ازدهرت عنده الفنون بشتى صنوفها، والآداب والفلسفة وغيرها ازدهارا عظيما، فقد أصبحوا المثل الذي يحتذى، وسوق ثمرات الفكر الذي إليه يقصد طالبو المعرفة، وحينما نهضت أوروبا نهضتها الفلسفية والعلمية والأدبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين كان الأندلسيون من أكبر شعوب أوروبا أثرا في الفلسفة والفلك والطب والقصص وشعر الملاحم وما إلى ذلك(١٢).

ثم يعود جنثالت بالنثيا فيعقب على كلام أستاذه ويقرر أن فنونا أدبية كبرى وصلت إلى أرفع درجات تطورها خلال عصر المرابطين ـ تماما على النقيض مما ذهب إليه دوزي ـ ففي ميدان النقد الأدبي ظهر الفتح بن خاقان وابن بسام، وفي التاريخ ظهرت مؤلفات ابن بشكوال والضبي، ومن كتاب التراجم ابن خير، وفي

الجغرافية أبوحامد الغرناطي والادريسي، وفي الفلسفة ابن باجه، وبرع في الرياضيات ابن مسعود وابن سهل الضرير وجبر بن أفلح الاشبيلي، وفي الطب نبغ أبو الصلت الداني وابن باجه ومعاونه سفيان الأندلسي، كما بدأ نجم بعض بني زهر يلتمع فظهر أبو مروان وأبو العلاء ابنا زهر. وفي علوم الفقه ظهر ابن أبي الخصال والقاضي عياض بن موسى، وفي الحديث ظهر الرشاطي والقاضي عياض، وفي النحو ابن الباذش وفي علوم الدين أبو بكر بن العربي.

إننا نقرر أن ذكر هذه الأسماء مجردة عن انجازاتها العلمية والفكرية وتآليفها الوفيرة النفيسة ليعطى الصورة الثقافية الحقيقية لعصر المرابطين، فإذا عرفنا ما قدم كل فرد من هؤلاء الاعلام من زاد عقلي لأمته وما أنتج من حصاد علمي للانسانية أدركنا أن عصر المرابطين لم يكن بالصورة المشوهة بل المختلقة التي صورها المستشرق دوزي.

ونحن من جانبنا نستطيع أن نضيف إلى الشعراء الذين ذكرهم بالنثيا ابن حمديس الصقلي الذي كان من شعراء المعتمد بن عباد، ورافقه إلى منفاه في اغمات ثم صار واحدا من شعراء المرابطين، وابن عبدون الذي كان شاعرا لبني الأفطس ثم التحق بالمرابطين، وأبا بكر عبد العزيز بن القبطورنة كاتب بني الأفطس وشاعرهم ثم صار كاتبا ليوسف بن تاشفين، وأبا محمد عبد الله بن سارة الشنتريني. **ولقد حفل عصر المرابطين بالاضافة إلى هؤلاء جميعا بأشهر شعراء الأندلس في وصف الطبيعة وهو ابن خفاجة وابن أخته ابن الزقاق، ولا بأس أيضا من ذكر أبي الصلت أميّة بن عبد العزيز برغم كثرة أسفاره إلى المشرق .**

ومن المؤرخين نستطيع أن نضيف أبا بكر يحيى بن محمد المشهور بابن الصيرفي صاحب كتاب «أخبار لمتونة» وكان كاتبا لابي حامد بن تاشفين، والمؤرخ ليسع بن عيسى بن حزم الغافقي صاحب كتابي «فضائل أهل المغرب» وكتاب «المغرب في محاسن المغرب» وقد ألف كتابه الأخير حين زار مصر سنة ٥٦٠هـ وأهداه إلى صلاح الدين الأيوبي، ومنهم أيضا أي من مؤرخي عصر المرابطين أبو عامر محمد بن يحيى بن ينق صاحب «كتاب في ملوك الأندلس والأعيان والشعراء بها».

ومن أصحاب التآليف في طبقات الرجال نذكر أحمد بن عبد الرحمن بن الصقر الأنصاري الخزرجي صاحب كتاب «أنوار الأفكار فيمن دخل جزيرة الأندلس من الزهاد والأبرار».

ومن رجال الحديث نذكر الامام أبا علي بن سكرة الصدفي وأصحابه وتلاميذه الذين كانوا يمثلون أكبر تجمع لرجال الحديث في العالم الاسلامي كله. ومن العلماء

المحدثين الذين ألفوا في علوم الحديث أبو الحسن رزين بن معاوية بن عمار العبدري وقد ألف عددا من الكتب منها: «تجريد الصحاح الستة» و«أخبار مكة والمدينة وفضلهما» و«كتاب في جمع ما يتضمنه كتاب مسلم والبخاري والموطأ والسنن والنسائي والترمذي». ومنهم أيضا أبو بكر محمد بن خلف بن سليمان المعروف بابن فتحون الأوريولي صاحب «الذيل» على كتاب الاستيعاب، و«أوهام كتاب الصحابة». وأبو العباس أحمد بن معد بن عيسى التجيبي المعروف بابن الاقليشي صاحب كتاب « النّجم من كلام سيد العرب والعجم » .

ومن كبار المفسرين ومشهوريهم نذكر عبد الحق غالب بن عطية، وأما كبار فقهاء المسلمين فكانوا من الكثرة بحيث لا يتسع المجال لذكر اسمائهم، وفي ميدان الفلسفة نذكر ابن السيد البطليوسي النحوي الفيلسوف صاحب «كتاب الحدائق» وفي التصوف يبرز اسم أبي العباس بن العريف الصنهاجي وكتابه «محاسن المجالس».

كما حفل عصر المرابطين بعدد من كبار علماء الرياضة والفلك، في مقدمتهم ابن مسعود الاشبيلي، وجابر بن أفلح الاشبيلي، وابن سهل الضرير الغرناطي، وأبو اسحاق نور الدين البطروجي الذي ابتدع نظرية جديدة في علم النجوم، وقد عرفه العلماء الأوروبيون باسم Alpetragio .

لم يكن عصر المرابطين إذن عصر تخلف وجمود حسبما ذهب دوزي وإنما كان ـ على قصره ـ عصر ازدهار في مختلف ميادين الآداب والفلسفة والعلوم والرياضيات.

* * *

اختلاق الأخبار وتزييف الوثائق والحقائق:

ذهب كثير من المستشرقين المعنيين بتاريخ المسلمين في الأندلس إلى **اختراع الأخبار** للاساءة إلى أعلام المسلمين من قادة وفاتحين وعلماء، وتمادوا في ذلك إلى المدى الذي جعلهم يهاجمون كل ما يتصل بالاسلام والمسلمين.

تجمع كتب التاريخ على أن القائد الفاتح موسى بن نصير ومساعده القائد طارق بن زياد لم يعمدا في فتوحاتهما إلى ما يتنافى مع أخلاقيات الحروب، فمتى استسلمت مدينة ما، كان الأمان بكل معانيه ومبادئه يطبق عليها، فإذا ماقاومت عمد القائد الفاتح إلى الوسائل الحربية **المشروعة** حتى ينال النصر، ومن المعروف أن المدن والحصون كانت تتهاوى تحت سنابك الخيول الاسلامية في سرعة مذهلة باستثناء بعض البلدان التي قاومت ففتحت بحد السيف، وحتى تلك التي فتحت بحد السيف كانت لا تلبث أن تعامل طبقا للأخلاقيات الاسلامية.

غير أن عددا من المستشـرقـين يعمـدون إلى **اختلاق أحداث** بعينها للاساءة إلى هذا أو ذاك من قواد المسلمين **دون أن يذكروا مصدرا واحدا** اعتمدوا عليه فيما أوردوا من أخبار.

إن المستشرق ايزيدورو الباجي Isidoro Pacense يذهب إلى أن موسى بن نصير لم يفتـح سمـرقسطة إلا بحد السيف، ولم يذكر مصدره في ذلك، ثم يمضي قائلا: **فأنزل بأهلهـا من الـويـلات شيئا كثيرا**، ذبحهم بالسيف وأشعل النار في البلد، وقتل الشبان والأطفال والرضع بالحراب، ونشر الخراب والجوع في المنطقة كلها[١٤].

ليس ثمـة شك في أن هذا الخبـر مكـذوب من أسـاسـه، **ذلـك ان المسلمـين في فتوحاتهم لم يعرف عنهم أن عمدوا إلى هذا السلوك**، وهم ملتزمون بأحكام اسلامية ثابتـة حددتهـا الأحكـام **وشرحهـا أبو بكر في رسالة إلى يزيد بن أبي سفيان وطبقها المسلمـون في جميـع فتـوحـاتهم**، ومن النـاحية العلمية لم يشر مرجع عربي واحد، أو أجنبي فيمـا نعلم، إلى هذا الـذي ذكره ايزيد ورو، وقد كان المؤرخون المسلمون يلتزمون الأمانة في كل ما أوردوه من أخبار وكل ما سجلوه من أحداث.

وعلى النهج نفسه من اختلاق الأخبار واتهام موسى بن نصير بما لم يصدر عنـه يمضي كل من المستشـرقـين خوسيه كوندي ولويس فياردو فيما كتبناه عن «تاريخ العـرب في اسبـانيـا» فيـذهبـان إلى أن موسى بن نصـير قد أنزل بنواحي قطلونية ونبرة وأرغون اساءات شديدة لأن أهلها قاوموه مقاومة شديدة، ولم يشر أي من المستشرقين إلى المصـدر الـذي استقى منـه أخبـاره **الأمـر الذي جعل مستشرقا كبيرا هو كوديرا يكذبهما ويشك في الخبر ويعتبره مبالغة غير محمودة** .

لم تكتف الفئـة الحـاقـدة من مستشـرقي اسبـانيا على اختراع الأخبار لتزييف التاريخ وتشويه مواقف المسلمين، بل تمادوا في حقدهم إلى المدى الذي جعلهم **يختلقون وثـائق ثم يجعلونهـا مصـدار لما يكتبـون**، وقد يعتمدون على نصوص اختلقها غيرهم فيسارعون إلى تصيدها وجعلها مصدرا لهم على الرغم مما يعرفون من حقيقتها.

لقـد اختلقـوا وثيقـة ونسبوها إلى عبدالرحمن الداخل وهي كتاب أمان لأهل قشتـالـة، وهـذه الوثيقة واضحة التزييف من واقع محتوياتها، ومن طبيعة الظرف الذي كتب فيه ، هذا فضلا عن أن عبد الرحمن الداخل لم يكن الرجل الهيّن بحيث تجمع المصـادر التـاريخيـة العربية الموثوق بها على أن تهمل خبرا من أخباره فضلا عن وثيقة صدرت عنه وعهد تعهد به.

إن الـذي أورد هذه الـوثيقـة **هو أشـد المستشرقين الاسبان حملة على العرب**

وأكثرهم كراهية للاسلام والمسلمين، إنه فرانسسكو سيمونيت، وأما الوثيقة فتقول(١٥):

«بسم الله الرحمن الرحيم، كتاب أمان الملك العظيم عبد الرحمن للبطارقة والرهبان والأعيان والنصارى الأندلسيين أهل قشتالة ومن تبعهم من سائر البلدان، كتاب أمان وسلام، وشهد على نفسه أن عهده لا ينسخ ما أقاموا على تأدية عشرة آلاف أوقية من الذهب، وعشرة آلاف رطل من الفضة، وعشرة آلاف رأس من خيار الخيل ومثلها من البغال مع ألف درع وألف بيضة ومثلها من الرماح في كل عام إلى خمس سنين، كتب بمدينة قرطبة ثلاثة من صفر عام اثنين وأربعين ومائة».

هذه الوثيقة واضحة الزيف من أول جملة فيها **فما كان صقر قريش يلقب بالملك وما كان ليرضى بذلك.**

ويشكل أهل الذمة ومعاملة المسلمين لهم موضوعا هاما عند المستشرقين الاسبان وهم يتخذونه سبيلا إلى الطعن في الاسلام والمسلمين، ويذهبون أيضا في ذلك إلى الاعتماد على الوثائق المزيفة، ولا يتحرجون من استقاء معلوماتهم من وثيقة هم يعلمون انها موضوعة ومنسوبة إلى سيدنا عمر، نشرها المستشرق بيلان Belin في المجلد الثامن والعشرين من العدد الرابع من المجلة الآسيوية وقد أطلق على هذه الوثيقة المزيفة، «عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه للنصارى» وتلزم هذه الوثيقة النصارى بارتداء ملابس مثل القلنسوة والعمامة وعدم ركوب الخيل وغير ذلك مما لا يتصور صدوره عن الخليفة العادل العاقل العظيم عمر بن الخطاب هذا فضلا عن أن بعض هذه الملابس ـ حسبما يذهب الأستاذ الجليل الدكتور حسين مؤنس ـ لم يكن المسلمون يعرفونها في أيام سيدنا عمر رضي الله عنه(١٦).

إن هذا النص وما رتبه عليه بعض المستشرقين من اصدار أحكام يبرأ الاسلام منها يدفعنا إلى تصحيح المفاهيم الخاطئة التي أشاعها بعض هؤلاء عن معاملة المسلمين لأهل الذمة في الأندلس.

* * *

عهود القواد الفاتحين وتسامحهم:

كانت معاملة المسلمين لنصارى الأندلس منذ أيام الفتح الأولى تنمّ عن رقيّ حضاري غير مسبوق، وتشير إلى الجانب الانساني الذي غرسته العقيدة الاسلامية في معتنقيها حتى وهم يخوضون غمار الحروب، ولسوف نعرض **لنصوص عهود ثلاثة عقدت بين المسلمين الفاتحين وقادة نصارى الأندلس إثر القتال**

والهزائم التي كانت تلحق بهم. فأما النص الأول فهو قطعة باقية من عهد موسى بن نصير لأهل ماردة بعد أن فتحها، وهو نص مترجم عن الاسبانية يقول: «... **فذهبوا - أي أهل ماردة - إليه وقالوا انهم يتركون له كل ما كان لمن مات منهم ومن جرح (في القتال بينه وبينهم) وممتلكات الكنائس وما فيها، وكذلك ما تحويه من الأحجار الكريمة وغيرها من الأشياء الطيبة، وكل ممتلكات رجال الدين، وبعد أن تم التوقيع على ذلك في عهود صحيحة فتحوا له الأبواب وأدخلوه البلد وأسلموه إياها، ولم يمس المسلمون من أقام في البلد من النصارى بأذى، وأما من أراد ترك البلد منهم فتركوه يمضي دون أذى...**»[17].

إننا هنا نريد أن ننبه إلى **أمور ثلاثة**، أولها أن هذا النص مأخوذ عن المستشرق باسكوال دي جايانجوس في لغته الاسبانية، وفي تصورنا أن النص في لغته العربية أكثر وضوحا وإبانة عما هو في صيغته هذه، وثانيهما أن القوم هم الذين تقدموا إلى موسى بهذا العرض؛ أي انه لم يفرضه عليهم، وثالثهما انه ورجاله لم يمسوا من أقام في البلد من النصارى بأذى، كما لم يتعرضوا لمن أراد الارتحال بضرر، وهنا نود أن ننبه إلى الفارق الكبير بين ما صنعه موسى بن نصير وقادته وجنوده من ترك نصارى الأندلس - إبان الحرب - في سلام دون أذى، وبين ما فعله الاسبان النصارى بالمسلمين حين سقطت الأندلس من أفعال تقشعر لها الأبدان مما هو مدون تفصيلا في كتبهم فضلا عن كتبنا.

مثل آخر عن سماحة القائد المسلم المنتصر مع القائد الأندلسي المغرور الماكر، أما القائد المسلم فهو الفاتح العظيم **طارق بن زياد**، وأما القائد النصراني فهو **أحد رجال لذريق** على مدينة استجه، لقد كانت معركة استجه من أشد المعارك شراسة في القتال، وقد كثر القتل والجراح في المسلمين، حتى أن المؤرخين يقولون إن المسلمين لم يلقوا بعد ذلك حربا مثلها، وظلت المدينة ممتنعة وطارق يحاصرها بجنوده، ثم تصادف أن خرج قائدها إلى شاطىء النهر لبعض حاجته وكان طارق قد خرج لمثل ذلك، فاستراب في أمره ووثب عليه في الماء وجاء به إلى مقر عسكره، ولم يلبث القائد الأسير أن اعترف لطارق بأنه أمير المدينة. يقول المقري: فصالحه طارق على ما أحب، وضرب عليه الجزية وخلى سبيله فوفى بما عاهد عليه[18].

وبين أيدينا وثيقة ثالثة لم يشك مستشرق واحد في صحتها وإن كانوا قد اختلفوا في فهمها، فترجمها كل مستشرق حسب مدى ما يتقن من العربية، إنها **وثيقة الصلح الذي كتبه عبد العزيز بن موسى بن نصير** لتدمير بن غبدوس حين التقى الجيشان وهذا هو نص الكتاب[19]:

(بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد العزيز إلى تدمير:

إنه نزل على الصلح، وإنه له عهد الله وذمته أن لا يُنزع عنه مُلْكُه، ولا أحد

من النصارى عن أملاكه، وانهم لا يُقتلون ولا يُسبَون: أولادهم ولا نساؤهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا تحترق كنائسهم ما تعبد وما نصح، و إن الذي اشترط عليه أنه صالح على سبع مدائن: أوريوله، وبلنتله، ولقنت، وموله، وبقسرة، وانه، ولورقه. وانه لا يأوى لنا عدوا، ولا يخون لنا آمنا، ولا يكتم خبرا علمه، وأنه عليه وعلى أصحابه دينار كل سنة وأربعة أمداد قمح، وأربعة أمداد شعير، وأربعة أقساط طلا، وأربعة أقساط خل، وقسط عسل، وقسط زيت، وعلى العبد نصف ذلك.

كتب في رجب سنة أربع وتسعين من الهجرة.

شهد على ذلك عثمان بن أبي عبدة القرشي وحبيب بن عبيدة الفهري وعبدالله بن ميسرة الفهمي، وأبو قائم الهذلي).

لقد ظل هذا العهد ساريا لم ينقضه عبدالعزيز ولم يتعرض ذمي واحد في تلك المنطقة لأذى في نفسه أو ماله أو دينه.

* * *

تسامح المسلمين كان شموليا:

فإذا ما انتقلنا من سماحة المسلمين مع المحاربين إلى مواقفهم من عامة الناس وجدنا من أمرهم لطفا في المعاملة وحفاظا على العهود وانصافا لذوي الحقوق ومساواة في التملك، بل وجدنا المسلمين ينصفون النصارى من اخوانهم النصارى.

إن المسلمين لم يتعرضوا لسواد نصارى الأندلس فضلا عن سادتهم بشكل من أشكال الاساءة أو الأذى أو المصادرة حتى إن «ايلونا» زوجة لذريق قد صالحت عن نفسها وأموالها وقت الفتح وباعت بالجزية ـ حسب رواية المقرى ـ وأقامت على دينها في ظل نعمتها[٢٠].

إن ايلونا هذه هي التي تزوجها عبدالعزيز بن موسى فحظيت عنده وتسمّت «بأم عاصم» وقيل إنه سكن بها كنيسة في أشبيلية، غير أن الشيء الجدير بالعناية هو أنها عاشت على النحو الذي ذكره المؤرخون في ظل نعمتها قبل أن يفكر عبدالعزيز في البناء بها.

إن عددا من المستشرقين وعلى رأسهم فرانسسكو سيمونيت وايزود ورودي لاس كاخيجاس لا يفتأون ينددون بالحكم الاسلامي في الأندلس بسبب ما يزعمونه من سياسة الاضطهاد التي اعتمدها المسلمون تجاه نصارى الأندلس، وبسبب «تمييز

ظالم » في المعاملة اختلقوه حتى ان سيمونيت قد خطط كتابه الضخم « المستعربون » على هذا الأساس الفاسد .

الحقيقة أن الأمر كان على العكس من ذلك تماما، فقد كان النصارى يشكلون طبقـة من الأغنيـاء، ولقد أتيح لكثير منهم قدرا من التملك والثراء لم يتح لكثير من أعلام المسلمين وقوادهم وقادتهم.

إن ميمونا العابد ـ وهو واحد من أعلام المسلمين في الأندلس وقد مر خبره ـ يقصد ارطباس بن غيطشه يطلب منه أن يعطيه ضيعة من ضياعه يزرعها مناصفة معه، ولكن ارطبـاس ـ الـذي كرمه المسلمون وحفظوا عليه ضياعه ـ يقول له: «لا، والله ما أرضى أن أعطيـك ضيعـة مناصفة. ثم قال لوكيل له: ادفع إليه المجشر الذي على وادي شوش وما فيه من الغنم والبقر والعبيد، وادفع إليه القلعة بجيان ـ وهي المعروفة بقلعة حزم ـ فملكها[٢١]».

لقـد كان ميمون في حل من ألّا يفعل ذلك ، ولكن دينه وخلقه اللذين يفرضان عليه الحفـاظ على أمـوال أهـل الـذمة والكتاب، فرضا عليه أن يسلك هذا النهج الكريم الذي جعل ارطباس يقابله بتصرف غاية في النبل والكرم.

على أن أمـامنـا مثـالا أكثـر وضـوحا وبيانا من ذلك الذي مر ذكره أيضا، إنه مع ارطبـاس نفسـه، والـذي يقصـد إليـه هذه المرة هو الصميل بن حاتم رأس القيسية في الأنـدلس والـذي ظل ممسكا بزمامها وتوجيه الحرب والسلام فيها أكثر من خمسة عشر عاما إلى أن أخمل ذكره وأخمد حياته عبد الرحمن الداخل بتوليه أمر الأندلس جميعه.

لقد كان الصميل شخصية فذة فظة، وكان فارسا مظفرا، وجوادا بماله إلى غير نهاية، وأميًّا جاهليا أكثر منه مستنيرا مسلما، وهو صاحب الحادثة التي يتداولها كثير من الناس دون أن يعرفوا بطلها، فقد مرّ على مؤدب يعلم الصبية آيات من القرآن الكريم في قولـه تعـالى: (وتلك الأيـام نداولها بين الناس) **فقال الصميل: (نداولها بين العرب) فقال المؤدب: (بين الناس) فقال الصميل: (هكذا نزلت الآية؟) إلى آخر القصة.**

حتى هذا الصميـل بكـل ثقله السياسي ووزنه القبلي وقوته العسكرية، **لم يحاول أن يغتصب شيئـا من أمـلاك ارطبـاس حين كانت الحاجة تدعوه إلى ذلك،** بل ذهب إليه في عشرة من أعوانه الرؤساء وطلب إليه أن يمنحهم بعض الأرض ليزرعوها. جرى ذلـك في حوار بديـع بين ارطبـاس والصميـل أورده ابن القـوطيـة تفصيـلا[٢٢]، فوهبهم ارطباس مائة ضيعة بواقع عشر ضياع لكل منهم.

إن مثـل هذه الأمثلة توضـح كيف كان المسلمون والنصارى يباشرون شئونهم في غير ما تشاحن أو عسف، ويقضون أمورهم دونما تجاوز أو حيف.

وأمـا في نطـاق نصـارى الأنـدلس أنفسهم فقـد ترك لهم المسلمون حريتهم الـدينية والقضائية والاجتماعية، وكانوا يفصلون في قضاياهم طبقا للقانون القوطي القـديم المعـروف باسـم Forum Judicum وبقيت علاقاتهم بكنائسهم على ما كانت عليه قبـل الفتـح. إن الـذي يقـرر هذه الحقائق هو فرانسسكو سيمونيت ألدّ أعداء الاسلام والمسلمـين وصـاحب أقذع أسلوب بين الفريق المعروف بانحرافه من المستشرقين الذي يمضي مقـررا أن أمـور الجمـاعـات المسيحيـة الكبيرة في المدن والأرياف كان يقوم على إدارتها رجال من نصارى عجم الأندلس يعرفون بالقمامسة وواحدهم قومس، وهو لقب كان مقصـورا على القـوط فلمـا أزاح العرب القوط صار القمامسة من أهل البلاد فيكون الفتح الاسلامي قد ردّ إليهم اعتبارهم من هذه الناحية[٢٣].

* * *

كفالة حرية الفكر لنصارى الأندلس:

ومـن الحقـائق التـاريخية ان الاسلام بما كفل من حرية الفكر قد أنقذ كثيرا من المسيحيـين من الاضطهـاد فقـد كانت الكنيسـة في اسبـانيـا قبـل الفتح الاسـلامي تمـارس الاستبداد على رعاياها وتستعين بسلطان الملوك لكي تفرض المذهب الكـاثـوليكي بالقـوة، وكـان كل من يخـالف المذهب الكاثوليكي يوصم بالمروق والخيانة، وكـانت شقـة الخـلاف واسعـة بين المجـامع الارثوذكسية والكاثوليكية وكل منهما يكفر الآخر، بل ان الخلافات كانت على أشدها داخل الكنيسة الاسبانية في كثير من القضايا التي يهتم بهـا المسيحي، مثـل مسألـة الـرؤيـا، ومـركز كنيسة روما، وقداسة التعميد، والطبيعـة والطبيعتـين. **وكـانت مجـامـع طليطلة المتتـابعـة تفـرض آراءها بالقوة والعنف**، فنفر كثير من الناس منها، ووقعوا تحت هموم الحيرة والشك، فوجد كثير منهم في الاسلام حلا لمشاكلهم ونهاية لشكوكهم[٢٤].

لقد وضع الاسلام حدا للاضطهاد الديني بين المسيحيين أنفسهم في اسبانيا فكفـل لهم حريـة العقيـدة، فصـار المسيحي يفصح عن رأيه في شئون دينه غير ملق بالا للكنيسـة أو لرجـال الـدين الـذين لم يستطيعوا في ظل الحكم الاسلامي تطبيق ما كانوا يطبقـونـه قبل الفتح على مخالفيهم من أذى واضطهاد وسجن وتشريد وعقاب يصل إلى حد القتل، وكل الذي استطاعوا فعله هو المجادلة والحوار، وهو موقف الاسلام في المسائل الخـلافيـة حيث لا مكـان للانتقام ولا سبيل إلى الأذى، ولكن جدال بالتي هي أحسن في سيـاج من أدب المحـاجـة ونطـاق من سماحة القول وكانت الدولة الاسلامية الأندلسية حين تحمي حريـة الاعتقـاد بين أصحـاب المذاهب والآراء المسيحية المتخالفة، لا تنصر فريقا على فريق، وإنما تقف من هؤلاء وأولئك موقف الحياد الكامل.

بل لقد ذهب حكام المسلمين ـ وخصوصا أمراء بني أمية ـ في التسامح بل التساهل والتهاون مذهبا بعيدا إلى المدى الذي جعل راهبا مثل ألبَرو القرطبي يحض بعض النصارى على التحرش بالعقيدة الاسلامية والطعن في القرآن والتعريض بالرسول صلى الله عليه وسلم، وكان ألبرو القرطبي هذا راهبا شديد التعصب، زاد من عصبيته أن رأى أبناء النصارى يقبلون على اللغة العربية دراسة واستيعابا واتقانا وهم في الوقت نفسه يعزفون عن القراءة باللاتينية ومن ثم يهملون قراءة الكتب المقدسة لديهم، فعمد إلى هذا المركب الخشن بتشجيع قومه على الطعن في الاسلام ورسوله وكتابه. ولم يكن الراهب البرو أو غيره ليقدم على هذه الفعلة الحمقاء لو لم يكن موقف حكام المسلمين كما قدمنا .

ولم يكن المسلمون يعتدون على الكنائس أو يوقعون أذى برهبانها وذلك من منطلق الأساس الديني الاسلامي.

وفي هذا الموقف يشذ المستشرق الاسباني المتعصب، سيمونيت عما درج عليه من اختلاق الاتهامات ويقرر أن المسلمين لم يمسوا الكنائس بأي ضرر، ويذكر أن كثيرا من الاساقفة تركوا اسقفياتهم وهربوا أمام الجيوش الاسلامية ظنا منهم أن المسلمين سيفتكون بهم، ولجأوا إلى بلاد الشمال، وقد عاد الكثيرون منهم إلى كنائسهم بعد أن رأوا أن المسلمين لا يعتدون على الكنائس أو رجال الدين وانهم أبقوا على كل المنشآت الدينية من كنائس وأديرة وبيع[٢٥].

لقد ظل نصارى الأندلس آمنين على شعائرهم وعقائدهم طالما كانوا يعيشون في ظل الحكم الاسلامي، فلما انحسر الحكم الاسلامي عن بعض البلاد ووقعوا تحت حكم الملوك النصارى، عادت إليهم متاعبهم، ولقوا من الاضطهاد ما لقوا، ونشب صراع كبير اشترك فيه انصار الشعائر المستعربية (يعني النصارى الذين عاشوا تحت الحكم الاسلامي) وأنصار الشعائر الرومانية، وفي ذلك الصراع سالت دماء وزهقت أرواح.

* * *

التخبط حول حقيقة القضاة الرواد:

القضاء في الاسلام يشكل ركنا أساسيا من أركان الاستقرار البشري، ودعامة راسخة من دعائم العدالة التي يعيش تحت لوائها آمنا كل من الغني والفقير والكبير والصغير، والقوي والضعيف والمسلم والكتابي، ولقد ترجم عمر بن الخطاب عن أسس القضاء في الاسلام من خلال رسالته الشهيرة إلى عبدالله بن قيس (أبي موسى الأشعري).

وحيثما حلت جيوش المسلمين كان يرافقها قاض أو أكثر يسمى قاضي الجند، وحين يتجمع المسلمون ويكثر عددهم ويستقر مجتمعهم كان يطلق على القاضي الذي يفصل في منازعاتهم قاضي الجماعة.

وطبيعي ألا تشذ حال الأندلس منذ افتتاحها عن غيرها من البلاد المفتوحة **من حيث إسناد منصب القضاء فيها إلى واحد من الذين هم مؤهلون لذلك**، إذ من المعروف أن الشارع قد اشترط شروطا بعينها فيمن يلي أمور قضاء المسلمين.

وكعادة المتعصبين من المستشرقين كلما رأوا وجها للاسلام مشرقا عمدوا إلى تشويهه بوسائل تند عن الذوق حينا، وتجفل عن المنطق حينا آخر، وتتصادم مع الروايات التاريخية حينا ثالثا فيعمدون مرة إلى الانكار ومرة ثانية إلى التحريف وثالثة إلى التزييف وهكذا لا يعدمون حيلة ولا ينقصهم تدبير.

لقد ولي قضاء الأندلس في فترة ما قبل دولة الخلفاء الأمويين الأندلسية قضاة عظام عدول، بلغ ثلاثة منهم قمة العدالة في الحكم والبلاغة في القول والتقوى فيما بينهم وبين الله، وهؤلاء الثلاثة هم مهدي بن مسلم، وعنترة بن فلاح ومهاجر بن نوفل القرشي.

فأما **مهدي بن مسلم** فهو من أبناء المسالمة ـ أي الأندلسيين الذين دخلوا الاسلام وقد عرف بالدين والعلم والأدب والورع، وكان عقبة بن الحجاج السلولي ولاه قضاء الأندلس وقال له: اكتب عهدك عني لنفسك ـ أي عهد القضاء ـ فكتب مهدي عهدا فريدا في بلاغته ومحتواه، استمد أحكامه من رسالة سيدنا عمر إلى أبي موسى الأشعري التي سلفت الاشارة إليها وجعل يلائم بين أحكام سيدنا عمر وطبيعة البيئة الأندلسية الجديدة التي لم يكن جميع أهلها قد برعوا في اللغة العربية بعد.

وقد عدّ العهد الذي كتبه مهدي بن مسلم نموذجا رفيعا لعهود القضاء في الأندلس، وهذا نصه نقلا عن قضاة قرطبة للخشني(٢٦):

«بسم الله الرحمن الرحيم

«هذا ما عهد به عقبة بن الحجاج إلى مهدي بن مسلم حين ولاه القضاء. عهد إليه بتقوى الله وإيثار طاعته واتباع مرضاته في سر أمره وعلانيته مراقبا له مستشعرا لخشية الله معتصما بحبله المتين وعروته الوثقى موفيا بعهده متوكلا عليه واثقا به متقيا منه فـ (إِنَّ اللهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا والَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُوْن) .

«**وأمره** أن يتخذ كتاب الله وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم إماما يهتدي بنورهما وعلما يعشو إليهما، وسراجا يستضيء بهما، فإن فيهما هدى من كل ضلالة،

وكشفـا لكـل جهـالـة، وتفصيـلا لكل مشكل، وإبانة لكل شبهة، وبرهانا ساطعا، ودليلا شافيا، ومنارا عاليا، وشفاء لما في القلوب وهدى ورحمة للمؤمنين.

«**وأمره** أن يعلم أنه لم يختره لمصالح العباد والبلاد، وتولية القضاء الذي رفع الله قدره، وأعـلى ذكـره، وشرف أمـره، إلا لفضل القضاء عند الله جل جلاله، لما فيه من حياة الـدين، وإقـامـة حقوق المسلمين. واجراء الحدود مجاريها على من وجبت عليه، واعطاء الحقوق من وجبت له، ولما رجا عنده فيما يمضيه ويتقدم فيه ويحكم به من إيثار حق الله عز وجل، وطلب الزلفى لديه والقربى إليه، وأن يحاسب نفسه في يومه وغده فيما تقلد من الأمانة، الثقيل حملها، الباهظ عبؤها، فإنه محاسب ومُوعِد ومُوعَد. وأمره أن يواسي بين الخصـوم بنظـره واستفهـامه ولطفه ولحظه واستماعه، وأن يفهم من كل أحد حجته وما يدلي به، ويستأني بكـل عييّ اللسـان ناقص البيـان، فإن استقصاء الحجة ما يكون به لحقّ الله تعالى عليه قاضيا، وللواجب فيه راغبا، فقد يكون بعض الخصوم ألحن بحجته، وأبلغ في منطقـه، وأسرع في بلوغ المطلب، وألطف حيلة في المـذهب، وأذكى ذكاء، وأحضر جوابـا من بعض، وان كان غير الصـواب مرمـاه، وخـلاف الحق منهـاه. فإن لم يتعـاهد القـاضي مثـل هذا ويجعله من القـربـات إلى الله عز وجـل بالتحفـظ والتيقظ والاسترابة والاحتـراس من أهـل الخب واللدد، والعناد والتلبس بشهادات الزور، وتحيف الحقوق، أهلك القـوي الضعيف واقتطـع حقـه وغلب عليـه. وفي تقـدم القـاضي في النظـر في ذلك والمراعاة له واحتساب ثواب الله فيه اثبات الحق وازهاق الباطل (إن الباطل كان زهوقا). وأمره أن يكون وزراؤه وأهل مشورته والمعينون له على أمر دنياه وآخرته أهل العلم والفقه والـدين والأمـانـة ممن قبله، وأن يكـاتب من كان في مثل هذه الحال المرضية ممن في غير ناحيتـه، ويقـابل آراء بعضهم ببعض، ويجهد نفسه في إصابة الحق. فإن الله جل ثناؤه يقـول في كتـابـه الناطق على لسان نبيه الصادق محمد عليه السلام (وشَاوِرْهُمْ في الأمْر فإذا عَزَمْتَ فَتَوكلْ عَلى الله). وأن يكون حجّابه وأعوانه ومن يستظهر به على ما هو بسبيلهَ أهـل الطهارة والعفاف، والطلب لأنفسهم والبعد من الدنس، فإن أفعالهم منسوبة إليه، ومنوطة لديه، فإذا أصلح ذلك لم يلحقه عيب، ولم يعلق به ريب، إن شاء الله.

«**وأمـره** أن يديم الجلوس والقعـود لمن استـرعاه الله أمرهم وقلده شأنهم، وأسند إليـه الحكم لهم أوعليهم، ويقـل السـآمـة منهم، والتبرم بهم ويصرف إليهم قلبه وذهنه وشغله وفكره وفهمه ولسانه بما يوسعهم به عدلا وانصافا واصلاحا واستصلاحا. فإن في ذلـك قوة لمُنّتهم، واحيـاء لتأميلهم، وتحقيقـا لجميـل ظنـونهم، وثقة منهم بورعه ونزاهته وطيب طعمتـه، فإن فيهم الضعيف عن التـودد والـزّمن الثقيل، وعليه في كل وقت التعهد ووهناً لأهل التلدد والفجور والتقحم في ملتبسات الأمور، وأن يكون قعوده لهم وتصرفه في النظر بينهم بنشاط وقلة فتور، ليكون ذلك أقوى له وأتقن لما يحكمه ويبرمه من سياستهم

وتـدبـيرهم إن شاء الله. وأمـره أن يسمـع من الشهـود شهـاداتهم على حقهـا وصدقها ويستقصيها حتى لا يبقى عليه شيء منها، ومن المزكين تزكيتهم، ويكثر البحث والفحص عن أمـورهم أجمعـين، ويسأل عنهم أهـل الصـلاح والدين والأمانة والثقة والدعة ممن يعـرفهم ويبطن أحـوالهم، ولا يعجل بإمضـاء حكم حتى يستقصي حجـج الخصـوم وبينـاتهم ومـزكيهم، ويضـرب لهم الآجـال، ويـوسـع فيها عليهم حتى تنجلي له حقائق أمـورهم، وتنكشف له أغطيتهـا. فإذا أتى عليها علما وأيقنها إيقانا لم يؤخر الحكم بعد اتضـاحـه وظهـوره وثبـوتـه عنده وعند من يشاوره من فقهائه. وأمره أن يطالع بكتبه في الحـوادث التي يحتـاج فيهـا إلى المؤامرات فيما أشكل عليه واستغلق له واحتاج إليه في النوازل: ابراهيم بن حرب القاضي ليرد عليه منه ما يعمل به ويمتثله ويقتصر عليه ويصير إليـه لتكون موارد أموره ومصادرها ومبتدأ فواتحها بالتسديد، مقرونة خواتمها بالتأييد إن شاء الله.

«هـذا عهـدي إليـك وأمـري إيـاك واسنـادي إليك ما أسنده، وتفويضي إليك ما فوضت، فإن تعمـل به مؤثـرا لرضـا الله وطاعته قائما بالحسبة، مؤديا حق الأمانة، يكن حجـة بين يديـك وظهـيرا لك، وإن لم تعمل به يكن حجة عليك، وإذن اسأل الله أن يعينك ويقويك ويرشدك، ويوفقك ويسددك، إنه خير موفق ومعين، وصلى الله على محمد وآله وصحبه».

وأما القاضي الثاني فهو **عنترة بن فلاح**، الذي عرف بالورع والتقى، ومن أخباره أنـه استسقى بالنـاس يومـا فقـال له رجـل من عامـة الناس: إذا أفرغت **أهواءك** كمل استسقـاؤك، فقـال القـاضي على الفـور: اللهم اني أشهدك أن جميع ما حواه ملكي من المأكـول صدقـة لوجهـك، . ثم أعطى كل ما ادخر في بيته للناس، فلم يلبث إلا قليلا حتى أغيث الناس من يومهم.

وأمـا القـاضي الثـالث فهـو **مهاجر بن نوفل القرشي** العابد الورع، وكان أمره من المتقـاضـين لديه غريبا، فقد كان يذكرهم الله ويخوفهم إياه وما يلحق المبطل من سخطه وعقـوبتـه، ومـوقفـه بين يديـه يوم القيـامة، ثم يذكر ما يلزم القاضي من وجوب التحري والاجتهـاد، ثم يأخـذ في النـوح والبكاء، وما ان يرى المتقاضون ذلك حتى ينصرفوا عنه باكين خائفين وقد تعاطوا الحقوق بينهم.

هذا الطـراز من القضـاة لم يرق في نظـر بعض المستشرقين، فما كان منهم إلا أن أنكروا وجودهم، ربما كان السبب في ذلك أنهم ضنوا على الاسلام بأن يكون قضاته من هذا الطـراز الفـريد عدلا وتقوى. فأما المستشرقون موضع حديثنا فهم رينهارت دوزي وآسين بلاثيوس، وخليان ريبيرا وليفي بروفنسال.

فأما المستشرق دوزي فيطعن في صحة أخبار القضاة الثلاثة لأن المصدر الذي اعتمد عليه الخشني في كتابه «تاريخ قرطبة» هو أحمد بن فرج بن مُنْتِيل[٢٧]، ويتلقف دوزي خبرا عن ابن منتيل أورده ابن الغرضي وهو أنه كان ينسب إلى مذهب ابن مسرة[٢٨] القرطبي. ولما كان ابن مسرة يعتبر زنديقا في رأي بعض فقهاء الأندلس[٢٩]، فإن كل الروايات التي أوردها ابن منتيل تكون ملفقة.

هكذا وبكل بساطة يسقط دوزي ثلاثة من كبار قضاة المسلمين في أول العهد بالأندلس، لأن مصدر خبرهم عالم نسبه البعض إلى الزندقة، نقول نسبه البعض ولا نجزم بزندقته، فإذا صح أن كل زنديق كاذب فيما يكتب من تاريخ وما يروي من أخبار كان دوزي أول من يستحق الطعن فيما كتب لانه لم ينكر أنه ملحد زنديق.

ولكن هل كان محمد بن مسرة القرطبي زنديقا حقيقة، إن الأمر الذي لا شك فيه أن الرجل كان صاحب فكروفلسفة، ولقد وصفه جنثالث بالنثيا بأنه أول مفكر أصيل أطلعه الأندلس[٣٠] الاسلامي ثم يضيف قائلا: إنه كان يستر آراءه وراء نسكه ويميل إلى مذهب الاعتزال، ثم يقول بالنثيا في موضع آخر: والذي لا شك فيه انه كان لهذه الجماعة «طريقتها» وانها كانت تشبه الطرق الصوفية التي سار عليها ذو النون المصري.

والمعروف أن الفقهاء لا يقرون مذهب المعتزلة كما لا يوافقون الصوفية على نهجهم وأفكارهم، ولقد نسب ابن مسرة، وتلاميذه كذلك، إلى الاعتزال حينا وإلى التصوف حينا آخر، فكان طبيعيا أن يحمل عليه الفقهاء، وقد حمل عليه بالفعل الفقيه محمد بن يبقى قاضي قرطبة وأبو بكر الزبيدي اللغوي المشهور.

غير أن الذي يخفف من ثقل الاتهام الذي وجهه بعض الفقهاء إلى ابن مسرة، بل ربما يبدده، انه قد تكونت حول منذر بن سعيد البلوطي، قاضي قرطبة وإمام مسجد الزهراء وكبير وعاظ عبد الرحمن الناصر جماعة تقول قول ابن مسرة، وما كان القاضي منذر بن سعيد ليسكت عن ابن مسرة ـ وكانا متعاصرين[٣١] ـ فضلا عن رضاه عن مذهبه، لو كان فيه شبهة انحراف عن العقيدة، كما أن ابن مسرة حين وافته المنية شيع إلى قبره باحترام من خصومه واجلال من تلاميذه.

ولم يكتف دوزي بالطعن في ابن منتيل، ولكنه وجه هجومه إلى العالم الجليل الخشني مؤلف كتاب «قضاة قرطبة» واتهمه بعدم الدقة وبأنه حاطب ليل، وهو اتهام رخيص لا ينبغي الالتفات إليه.

إذن لم يكن ابن منتيل ـ راوي خبر القضاة الثلاثة ـ ملحدا ولا زنديقا ولا صاحب طريقة منحرفة، ومن ثم تتحقق صدق روايته وتبطل تعلة دوزي ويسقط اعتراضه.

وأما آسين بلاثيوس فإنه يذهب مذهبا أبعد مدى من ذلك الذي ذهب إليه دوزي، يرى بلاثيوس ـ بجرأة عجيبة ـ أن أحمد بن فرج بن منتيل قد اخترع أخبار هؤلاء القضاة الثلاثة اختراعا، لكي يؤيد مذهبه ومذهب أستاذه ابن مسرة، وأن هذا المذهب لم يكن فلسفيا وإنما كان يمثل اتجاها دينيا سياسيا قوميا أندلسيا يستهدف مناهضة سلطات الفقهاء في الأندلس، ويرى بلاثيوس تبعا لذلك أن أحدا من هؤلاء القضاة لم يوجد على الاطلاق، وإنما هي أسماء ألفت تأليفا وترمز إلى غايات معينة، فمهدي بن مسلم لا بد أن يكون اسما لنصراني اسباني دان بالاسلام، وهو رمز لاتجاه أراد ابن منتيل من خلاله القول بأن الاسبان تولوا القضاء في الأندلس من أقدم العصور.

ويفعل بلاثيوس بالقاضيين الآخرين فعله بمهدي بن مسلم من حيث كون اسميها رمزين لمعان بذاتها، فعنترة رمز لرجل شجاع، وأما فلاح فقد قرأها بلاثيوس مشددة اللام فصار معناها زارع الأرض[٣٢]، وفرق كبير بين اسم فلاح بمعنى نجاح وفلاح المشددة، إن القوم لا يعرفون العربية تماما ومن ثم لا نستغرب أن يقعوا في مثل تلك الأخطاء التي تبدو بسيطة لأول وهلة ولكنها جسيمة في حقيقة أمرها، إنهم يقرأون النصوص بغير ضبط لألفاظها ومن ثم يقعون في تلك الأخطاء التي يجرحون بها أنفسهم ويشوهون بها تاريخنا.

وأما الرجل «الطيب» خليان ريبيرا فإنه يعارض دوزي في تقييمه للخشني وحملته عليه، ويرى أن الخشني مؤرخ موثوق بأخباره، أمين في رواياته، ولكنه يؤيد المذهب الذي انتهى إليه آسين بلاثيوس مع اسراف في تصوراته إلى مدى بعيد بحيث صار رأيه أقرب إلى التخيلات والأوهام منه إلى الحقائق التاريخية والأحداث الواقعية.

وأما ليفي بروفنسال فقد كذّب زملاءه الثلاثة في المقدمة التي كتبها لكتاب «تاريخ قضاة الأندلس» لأبي الحسن النباهي، وقرر أن أخبار القضاة الثلاثة صحيحة.

والحقيقة التي نقررها أن القوم مهما قرأوا صفحات من تاريخنا، ومهما أوغلوا في استنطاقه فإن أمورا كثيرة تظل مستغلقة على أفهامهم لأن مفاتيحها غائبة عنهم، ونعني بهذه المفاتيح كنه العقيدة الاسلامية التي لا يؤمنون بها، انهم فيما يتعلق بمهدي بن مسلم لا بد أن يكونوا قد فغروا أفواههم دهشة واستغرابا حين قرأوا عهد القضاء الذي كتبه لنفسه بتكليف من القائد الفاتح عقبة بن الحجاج السلولي، إذ ليس لديهم ـ أعني لدى مجتمعاتهم ـ هذا التصور الجليل للقاضي ودستور عمله، وهم يضنّون علينا بأن يكون لدينا شيء من ذلك، وفيما يتعلق بعنترة بن فلاح لا يلبثون أن يعتورهم الخبل حين يقرأون خبر استسقائه، إن صلاة الاستسقاء عندنا حقيقة، وان السماء تمطر بعد الصلاة، والناس يغاثون بعدها، ولكن القوم لا يؤمنون بذلك، ومن ثم

فإن عنترة بن فلاح الذي أغيث الناس بصلاته ودعائه لا بد أن يكون اسطورة غير حقيقية.

والأمر لا يخرج عن ذلك فيما يتعلق بالقاضي مهاجر بن نوفل القرشي، إنهم لا يتصورون أن قاضيا يعظ المتقاضين ويذكرهم بالعذاب لمن ظلم وبالآخرة لكل حي، ويتبع ذلك بالبكاء، فيبكون وينصرفون وقد تصالحوا وتعاطوا الحقوق بينهم، هذا فضلا عما نسب إلى الرجل من كرامات حين هيل عليه التراب بعد موته طبقا للرواية التي جاء بها الخشني.

نحن إن أحسنّا الظن بهم قلنا إنهم لا يفهمون كنه لغتنا ولا يعيشون ثقافتنا وعقيدتنا فتلتوي تعليلاتهم ولا تستقيم تسويغاتهم ، وإن نحن أسأنا الظن فلا علينا في ذلك فإن مشاهد كثيرة تدل على ذلك .

* * *

الإساءة إلى المفكرين المسلمين:

لقد تعددت إساءات بعض المستشرقين إلى المفكرين المسلمين وتنوعت أساليبها، وإن الذي يتابع أقوالهم في هذا السبيل يجد نفسه غارقا في طوفان من المغالطات وفيض من الأخطاء التي يبدو أنها اقترفت عن عمد وارتكبت عن سبق اصرار، ومن المضحكات المبكيات أنهم كثيرا ما يعارض بعضهم بعضا في موقفهم من القضايا الاسلامية ومن علماء المسلمين إلى حد التكذيب والتسفيه.

إن أبا عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري ٤٣٢ ـ ٤٨٧ هـ يعدّ واحدا من ألمع العقول الاسلامية الأندلسية عمق ثقافة وأصالة فكر ونفاسة تأليف، له عشرات الكتب التي منها كتاب المسالك والممالك، وكتاب النبات، وكتاب معجم ما استعجم، وان هذا الكتاب الأخير هو أشهر ما أثر عن البكري من مؤلفات.

وقد احتفل بعض المستشرقين من ذوي الاهتمامات الأندلسية بشخصية البكري العلمية فأعجبوا بجهده وأثنوا على مؤلفاته، فالمستشرق آنخل جنثالث بالنثيا، يقول عنه إنه جغرافي أندلسي جليل الشأن[٣٢]، ويقول دوزي: إن البكري أكبر جغرافي أنجبته الأندلس، وطبيعي أن كلا من جنثالث ودوزي لم يصدر فيما قاله عن منطلق مجاملة، وبخاصة هذا الأخير المعروف بعصبيته حيال كل انجاز اسلامي، ولكنهما فعلا ذلك عن بينة ودراسة واطلاع، ذلك أن «كتاب معجم ما استعجم» لا يزال معتبرا حتى زماننا هذا من أوثق المصادر الجغرافية وأكثرها دقة وأوضحها تناولا، وليس ثمة ضير في أن نردد رأي دوزي فيه إذ يقول: إننا بينما نجد غيره من الجغرافيين يقعون في خطأ بعد خطأ

ويناقضون أنفسهم بين موضع وموضع، إذا بنا نجد معلومات البكري واضحة ناصعة، وكتاباته توصف بعبارة واحدة: إنها صادقة.

ولكن المستشرق سيمونيت المفعمة نفسه بالحقد على كل انجاز حضاري اسلامي لا يرتاح له بال حتى يقلل من شأن العالم الجغرافي الجليل أبي عبدالله البكري، فيضنّ عليه أن يكون أصيلا في علمه، مبتكرا في نهجه، فيضرب بكلام زميليه دوزي وجنثالث عرض الحائط، ويهوّن من شأن الكتاب النفيس «معجم ما استعجم» ويزعم ـ رجما بالغيب ـ أن البكري لا بد أن يكون قد عرف كتاب أصول الكلمات Etimologias لايزيدور الاشبيلي مترجما إلى العربية، معللا زعمه بأن أوصاف بعض النواحي في كتاب ايزيدورو تماثل أوصاف البكري لها[٣٤].

بهذا الزعم السقيم الواضح الافتعال يذهب سيمونيت إلى التقليل من قيمة عمل علمي جاد لعالم مسلم قد غطى بمؤلفاته العديدة الأصيلة، مساحة كبيرة من ميادين المعرفة الانسانية.

يبقى أن نضيف إلى سقم استنتاج سيمونيت، أن زعمه قائم على غير أساس علمي لأن الأمر الثابت هو أنه لم توجد ترجمة عربية لكتاب ايزيدور الاشبيلي سالف الذكر.

وكثيرا ما يتجاوز بعض المستشرقين نقد الكتب أو إنكارها أو التشكيك في قيمتها العلمية وعلاقتها بمؤلفيها إلى النيل من أعلام أئمة المسلمين وعلمائهم، مثلما صنع المستشرق الألماني جوزيف شاخت مع الامام الجليل أبي عمرو عبدالرحمن الأوزاعي.

كان الامام الأوزاعي معاصرا للامام مالك، وكان صديقا له، غير أن الأوزاعي كان امام الشام ومقره بيروت الحالية، وكان مالك امام دار الهجرة، وكثيرا ما كانا يلتقيان في موسم الحج ويتناظران في القضايا الفقهية، ولما فتح المسلمون الأندلس وكانت طلائع الجند في الجيش الفاتح من الشوام، فكان طبيعيا أن يتبعوا المذهب الذي أقاموا عليه في بلادهم، وهو مذهب الأوزاعي، وقد ظل مذهب الأوزاعي مطبقا في الأندلس إلى أن أمر الأمير هشام ـ إثر قصة معروفة ـ بأن تكون الفتيا على مذهب مالك.

إن المستشرق الألماني جوزيف شاخت، يذهب بغير سند تاريخي معقول إلى أن الامام الأوزاعي تأثر في فقهه بالتشريع الروماني[٣٥]، غير أن الذي يقرأ سيرة الامام الأوزاعي ويلم بفقهه يقطع بأنه أبعد ما يكون عن أن يتأثر بأي مصدر غير الشريعة الاسلامية التي يعدّ واحدا من أئمتها الكبار.

إن قول المستشرق الألماني شاخت بأن الامام الأوزاعي قد تأثر بالقانون الروماني يتنافى أصلا مع المبادىء المنهجية للبحث العلمي بغض النظر عن النتائج

التي توصــل إليهــا، فلكي يصــدر الباحث حكما صائبا في قضية ما لا بد له من أن يكون ملما بتفاصيلها جامعا لاطرافها، ومن ثم كان على «شاخت» أن يلم بفقه الأوزاعي جملة وتفصيــلا لكي يصــدر حكمــا كليــا أوجزئيــا عليــه، وهوما لم يفعله المستشرق الألماني بالقطع، ذلك لأن فقه الامام الأوزاعي لم يكن ماثلا بين يديه لتفرقه في مئات كتب التفسير والحــديث والفقــه والأصول والتشريع وعلم الكلام والسيروالتراجم والتاريخ والأنساب وغـيرذلـك من مئـات الكتب المتنـوعة الموضوعات المتشعبة المباحث منذ عصر الأوزاعي ٨٨ ـ ١٥٧هــ، حتى يومنــا هذا، فهـل كانت هذه الكتب جميعهــا أوبعضهــا بين يدي شاخت حين أصدرحكمه على فقه الامام الجليل، إن الاجابة بالنفي طبعا، ومن ثم يكون الحكم الــذي توصــل إليــه مجرحا من حيث المنهج، مبتورا من حيث المنطق، فاسدا من حيث الحقيقة.

إن فقــه الأوزاعي ظل مفـرّقا في مئات كثيرة من الكتب المخطوطة والمطبوعة إلى أن قام الدكتور عبدالله محمد الجبوري بمحاولة جادة لجمعه من شتاته، وتقدم بجهده إلى جامعة الأزهر ونال به درجة الدكتوراه قبل بضع سنين فقط، ثم طبع في مجلدين كبيرين ببغداد سنة ١٣٩٧هــ ـ ١٩٧٧م[٣٦].

لقد عاش الأوزاعي في عصر الفتوحات العظمى، فتوح المشرق والمغرب والأندلس، وكانت هناك دار الاسلام ودار الحرب، وما استتبع ذلك من نشوء مشاكل جديدة ومواقف مستحدثة، فتصدى الامام الأوزاعي لذلك كله، وأصدرفتاواه في كل ما استجد من أمور، وانتهى إلى أحكام في كل ما استحدثته الفتوح الأمر الذي جعل بعض الفقهاء المتأخرين يطلقون على فقهه صفة الحرب فقالوا انه فقه عسكري.

عالــج الامام الأوزاعي الأحكام العامة المتعلقة بالحرب وأفاض فيها وعرض لجـزئيـاتهـا عرضـا دقيقـا، فمن الأحكام العامة أحكام الجهاد والمبارزة، وتحريق المشركين بالنار (وهي الحرب الحديثة) ورميهم بالمنجنيق، والتحريق والتخريب في بلاد العدو، وأحكام الأمان، وأحكام المهادنة، ومهادنة المسلمين أهل الحرب (الصلح المؤقت)، وأسرى الحـرب من المشــركـين، والمفاداة، وأحكام الغنائم، وأحكام عقد الذمة، والصلح الدائم، وغيرذلك من القضايا الكبرى.

ومن الأحكــام التفصيليــة عَرَضَ الامــام الأوزاعي ـ وهـذه أمثلة سريعــة ـ لجهاد الولد وهل يتوقف على إذن أبويه، ونقل نساء المسلمين والذرية إلى الثغور، وحكم قتــال المشــركــين إذا تتـرســوا بنسائهم أو بصبيانهم أو بأطفال المسلمين أو بأسراهم، وحكم رمي الحصن وفيه أسرى المسلمين، وعقوبة الأسير، وأمان الأسير، وأمان المستأمن والحربي إذا أسلما، وأموال من أسلم في دار الحرب، وأسر الزوجين

معا، وأسر أحد الزوجين، والطفل المسبي مع أبويه، وحكم الاستعانة بالمشركين في القتال، وحكم أموال المسلمين المستردة من دار الحرب وغير ذلك كثير.

لقد وددنا لو اتسع المجال لذكر نماذج من هذه الأحكام، فهي جميعا لا تختلف مع القانون الروماني وحسب، ولكنها تصطدم معه، لانها أحكام مستمدة من عقيدة السماء، مقتبسة من شريعة الرحمن وما من حكم أصدره الأوزاعي إلا وهو موثق بآية من الكتاب العزيز أو أثر من السنة الشريفة أو قائم على اجتهاد أو قياس على أحكام شرعية اسلامية، فكيف تأتّى للمستشرق شاخت ـ والحال كذلك ـ القول بأن فقه الأوزاعي متأثر بالقانون الروماني.

إنه فقه اسلامي البناء، سلفي الأصول، ليس فيه شبهة قبس روماني أو ملمح فارسي أو غير ذلك من تشريعات الشعوب الوثنية، فإن في فيض العقيدة الاسلامية، وخصوبة عقول فقهاء المسلمين، وصائب اجتهادهم، وثراء تفكيرهم ما يسد الحاجة، ويشفي الغلة، ويغنيهم عن الأخذ من هذا التشريع أو ذاك.

وأما موقف المستشرقين من المفكر المسلم الكبير الفيلسوف أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد ٥٢٦ ـ ٥٩٥هـ، فإنه لا يشكل إساءة إلى الرجل الكبير وحسب، وإنما يشكل إهانة له في سيرته وفكره وعقيدته، وبالتالي إهانة للمسلمين أنفسهم من منطلق النيل من أحد كبار فقهائهم ومفكريهم.

لقد ظن بعض أصحاب النوايا الطيبة من الدارسين المشارقة أن المستشرقين قد أكرموا ابن رشد فترجموا كتبه إلى لغاتهم وأذاعوا اسمه في الخافقين وطيّروا صيته كل مطار ومنحوه اسم شهرة أعجمي هو أفيروس بل واحتفظوا بأسماء بعض كتبه بعناوينها العربية مثل كتاب الكليات في الطب الذي أسموه كتاب كوليجت Colliget .

لقد سمعت ذات يوم أستاذا في احدى كليات الآداب المصرية ـ من غير أقسام الفلسفة ـ يتحدث عن الحضارة الاسلامية في الأندلس ويذكر أن حرية الفكر في تلك البلاد كانت مكفولة إلى أبعد الحدود حتى إن الفيلسوف ابن رشد كان يعلن انكار البعث ولم يتعرض للأذى. ولقد روعني ما سمعت من هذا الزميل وسألته أين قرأ هذا؟ وفي أي مؤلف من مؤلفات ابن رشد أنكر البعث والحياة الأخرى، فكانت اجابته أنه قرأ ذلك **فيما كتبه المستشرقون** عن هذا الفيلسوف، ففطنت إلى المدى السحيق الذي تردى فيه بعض المستشرقين حين جردوا الرجل من دينه، ونسبوا إليه عكس ما قال وما قرر، فأساءوا إليه عند بعض قومهم، وكانت الاساءة أكبر عند قومه المسلمين حين صوروه منسلخا عن دينه منبتا من عقيدته.

إن جنثـالث بالنثيـا وهو من المستشرقين الاسبان المعروفين بالاعتدال، البعيدين عن الغلو يقـول في كتـابه «الفكر الأندلسي» **إن أفكار ابن رشد لم تكن تأتلف تماما مع حرفيـة العقيـدة**[٣٧]، ثم يعود جنثالث فيقول في موضع آخر: ونسبت إليه ـ أي إلى ابن رشـد ـ كذلـك نظرية القول بحقيقتين، **إحداهما الحقيقة الدينية والأخرى الحقيقة الفلسفية**، وأنه قال انهما متناقضتان فيما بينهما ولكن كلا منهما صحيحة[٣٨].

ونحن نلاحـظ هنـا أن جنثـالث كان من الـدقـة والحصـافـة بحيث لم يقرر هذه الاتهامات بنفسه وإنما **نسبها** إلى قول آخرين لم يفصح عن اسمائهم.

وأمـا دي وولف فيـذكـر أن ابن رشـد ينكـر الخلود عن النفوس الجزئية ثم يعدل مفهومه ليقرر أن الأرواح الجزئية تموت ولكن الانسانية خالدة[٣٩].

وهناك تعليل أو تسويغ لتلك الأخطاء الفادحة في تصوير فكر ابن رشد ، ذلك أن ترجمات كتب الفيلسوف الكبير إلى اللاتينية ـ وهي الترجمات التي اعتمد عليها دارسوه من المستشرقين والغربيين ـ **كانت تشوبها الأخطاء بسبب تمسك أصحابها بحرفية النقل** ـ والكلام هنا لجنثالث ـ مما يجعل فهم آراء ابن رشد عسيرا.

وتجيء الطامة الكبرى على أم رأس الفيلسوف العظيم حين يرسم له الأوروبيون ابتـداء من القـرن الرابع عشر **صورة اسطورية يرى فيها خارجا عن الدين**، وينسب إليـه كتـاب لم يره أحـد، وان كان الكـلام عليه في كل مكان (كذا) وزعموا أنه تحدث فيه بنظرية «الدجالين الثلاثة» التي تقول ببطلان الأديان الثلاثة: اليهودية والنصرانية والاسـلام[٤٠].

ولعـل أكثـر المستشرقين انصافا لابن رشد هو آسين بلاثيوس الذي توفر على دراسة فكره وقرأ كثيرا من كتبه، وهو انصاف جزئي لم يبرىء ساحة ابن رشد كلها من شبهة الانحراف ومن أن الرجل برىء مما يزعمون.

يرى بلاثيوس أن ابن رشد حاول أن يوفق بين القول بحدوث العالم وبين النظرية المشائية التي تقول بقدمه والتوفيق بين الاثنين من وجهة نظرنا مستحيل، فحدوث العالم أمر لا جدال فيه، ومحدثه هو الخالق الأعظم سبحانه وتعالى ـ ويستطرد بلاثيوس قائلا: إن الفضل يرجع إلى هذا الفيلسوف القرطبي المسلم في أنه أتم أول محاولة في هذا الباب نالت التقدير، وانه تمكن من الوصول إلى نظرية في العلاقة بين الحكمة والشريعة كان لها من القيمة ما جعل مفكرا مثل القديس توما الاكويني يعمد إلى الاستفادة منها[٤١].

ثم يدفع بلاثيوس عن ابن رشد تهمة القول بنظرية الحقيقتين الدينية والفلسفية التي سلفت الاشارة إليها ويقرر أن ابن رشد لم يقل بنظرية الحقيقتين هذه أبدا، بل هو

على العكس من ذلك حاول أن يوفق بين الدين والعقل، وأما القول بالحقيقتين فيمكن أن تؤخذ من آراء محيي الدين بن عربي.

لقد حاول آسين بلاثيوس أن يبرىء ساحة ابن رشد في نطاق الايمان، ولكن مفهوم الايمان عند آسين ـ وقد كان قسا ـ يختلف بطبيعة الحال عن مفهومه عند المسلمين الذين إليهم ينتسب ابن رشد، وعلى عقيدتهم نشأ وترعرع وفكر وكتب، وهو ما نحاول أن نوضحه في ايجاز، لعل بعض الاعتبار الايماني يردّ هنا إلى المفكر الكبير المفترى عليه.

إن أبا الوليد محمد بن أحمد بن رشد هو حفيد قاضي الجماعة في قرطبة وكبير فقهائها أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، إن اسم الحفيد الذي نشأ في بيت العلم والفقه مطابق لاسم جده حتى في كنيته، ولكي يفرق المؤرخون بين الشخصيتين فقد عرّفوا ابن رشد الكبير بصفة الجد فيقولون ابن رشد الجد، وعرّفوا ابن رشد الصغير ـ موضوع هذا الحديث ـ بابن رشد الحفيد.

لم يكن ابن رشد الحفيد على الصورة التي رسمها له المستشرقون وفلاسفة الغرب من ثورة على الدين وتمرد على العقيدة. إن شيئا من هذا لم يعرف في بيته، ولا في شيخه أبي بكر بن طفيل، ولا في أكبر تلاميذه أبي الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس الغرناطي ٥٥٩ ـ ٦٢٠هـ، الذي جلس للناس يقرئهم القرآن أربعين عاما.

صحيح أن بعض الفقهاء اتهموا ابن رشد بالمروق، ولكن ذلك لا يقوم دليلا على زيغه لأن مثل هذه التهم توجه من بعض الفقهاء إلى بعضهم دون أن تعني ما يفهمه منها من لم يألف مناهج الفقهاء وتصرفهم في اللغة.

لقد رد المنصور أبو يعقوب الموحدي لابن رشد اعتباره واستقدمه إلى بلاطه في مراكش بعد قطيعة وابعاد استمرا أربعة أعوام، وما كان أبو يعقوب ليصفح عن ابن رشد لو كانت تهمة الزندقة صحيحة.

إن ابن رشد الحفيد في الحقيقة واحد من قضاة المسلمين وفقهائهم، ومفكريهم، لقد ولي قضاء اشبيليه وهي مدينة عظيمة لا يلي قضاءها إلا كبار الفقهاء.

ولقد ألف ابن رشد كتابه الشهير «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقه المالكي وهو في ذلك مقلد لجده مؤلف كتاب «المقدمات» الذي قدم به «المدونة الكبرى» برواية سحنون وابن القاسم المصري.

على أن أهم كتب ابن رشـد في الايمـان والـدعوة إليه والاقناع به هوكتابه العظيم «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المـزيفـة والبـدع المضلة»، إن الكتـاب يحمل عنوانا كبيرا طويلا، لعله من أطول عناوين الكتب المعـروفـة، ولكأنمـا يعمـد ابن رشد إلى ذلك عمدا حتى يعلن على الناس أنه ليس مجـرد مفكـر مسلم مؤمن وحسب، ولكنـه يحـذر المسلمين الشبهات والبدع التي تنتهي بالناس إلى الضلال.

يبـين ابن رشـد في كتـابـه هذا الـذي قسمـه إلى عدة فصول، حتمية وجود الإله المعبـود، ثم ينتقـل إلى برهـان وحـدانية الله ثم ارسال الرسل بالحق هداية للناس وحجة عليهم، وفي آخـر الكتـاب يعـرض المفكـر المسلم الكبير للبعث والنشور ويثبت أنهما حق، ويؤكـد على أن البعث سيكون بالأرواح والأجسام، وليس بالأرواح وحدها حسبما ذهب فريق من المعتزلة، وان كان له تحفظ في البعث بالأجسام من حيث يرى أنه يكون بأجسام غير تلك التي عاش الناس بها حياتهم الدنيا والله سبحانه قادر على كل شيء.

كانت جريمة كبيرة تلك التي ارتكبها المستشرقون في حق ابن رشد حين صنعوا به ما صنعـوا، وغـاب عنهم أن يقـرأوا فكـره من كتبه التي عنى فيها بتقريره وتسجيله من حيث كونـه يؤمن بالله ربـا واحـدا لا شريـك له، وبمحمـد نبيـا ورسولا، وبالقرآن كتابا، وبالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر.

* * *

المستشرقون والموشحات:

وهل الزجـل والموشحات فنـون غير عربيـة؟!

الشعـر العـربي هو أطـول فنون الشعر التي قيلت في اللغات جميعا استمرارية وحيـاة، ومن ثم فهـو أكثرها قابلية للتطور، لانه عاش نحوا من ثمانية عشر قرنا موصولة دون انقطاع على مساحة عريضة من الأرض، بعضها لا تزال تحتضنه، وبعضها الآخر انحسـر عنـه اللسـان العـربي مثـل اسبـانيـا وجـزر البحـر الأبيض المتوسط وايران وأفغـانستـان ومنـاطق ما وراء النهـر في بخارى وسمر قند، وأكثر الأقطار التي تحتلها روسيا اليوم، ولكنه في هذا العصر برغم تقلص مساحة الأرض التي كان يعيش فيها لا يزال وافـر العطـاء، متجـدد الأشكـال، متطور المضامين، متعدد الأوزان، وهو والحال كذلـك وكمـا هو حادث بالفعل ـ يتسع لكل جديد في نطاق تطوره، وهو منذ القدم مقسم إلى سبعة أنواع ما بين معرب وملحون، وهي على الترتيب: القصيد، والرجز، والدوبيت، والموشح، والزجل والمواليا، والقوما والكان كان.

وعلى الـرغم من ذلـك، ولأن لفظي التـوشيـح والزجل قد جريا على ألسنة شعراء الأنـدلس، فقـد ذهب عدد من المستشرقين إلى أن هذين النوعين من الشعر أندلسيان من أصل لاتيني، وعلى رأس هذا الفريق المستشرق ريبيرا الذي تابع الموضوع بحثا وانتهى إلى ما يسمى بنظرية ريبيرا في الغزل والموشحات.

يصدر ريبيرا في رأيه من منطلق أن لغة الشارع في أول أمر الأندلس الاسلامي كانت الـلاتينيـة الـدارجة التي تعرف بـ el Romance ثم حدث تزاوج لغوي بين العربية والـلاتينيـة الـدارجـة انبثق من خلالـه طراز شعـري مختلط تمتزج فيه مؤثرات غربية وأخـرى شرقيـة، أخـذ الناس يتناقلون مقطعاته سرا فيما بينهم وفي أوساط العوام، ثم تطـور فصـار أدبا ذا صورتين: احداهما الزجل والثانية الموشحة، ومضى ريبيرا يضع توصيفـا لكـل من الـزجـل والمـوشحة على النحو الذي يعرفه الجميع، وينتهي إلى أن «الزجل والموشحة فن شعري واحد»[٤٢].

ويـمضي ريبيـرا قائـلا إن هذا ـ أي الـزجـل ـ فن سوقي دارج يتغنى به في الطـرقـات، وذاك عربي فصيح، والموشحة تطلق على المهذب من الزجل الذي تستعمل فيه الفصحى أو ينظم في أسلوب أرفع من أسلوب الأزجال.

ولكي يدلل ريبيرا على رأيه استشهد بنموذج من الغزل الاسباني للشاعر الفاريز دي فِيا سَاندينو Alvarez de Villasandino، وأجرى مقارنة بينه وبين أنموذج من أزجال ابن قزمان الشاعر الأندلسي.

وتابع ريبيرا في نظريته ـ والأصوب أن نقول في نظرته ـ في الزجل المستشرق مننديز بيدال Menendez Pidal الذي يعمد إلى التعبير عن رأيه بأسلوب غير مهذب إذ يقول: الزجل عربي بلغتـه وان كانت هذه اللغـة سوقيـة حوشيـة كثيرة الأخطاء، عربي بالتزامه قافية واحدة تراعى في أبيات الزجل الواحد، ولكنه لا يبدو عربيا في نظمه على طريقة الفقرات، ولا يبدو عربيا في استعماله الخرجة في نهاية كل فقرة، ثم استطرد فجاء بمسببات أخرى[٤٣]، تنتهي به إلى عكس ما أراد.

ويمضي على المنـوال نفسـه جارسيـا جومس في شأن المـوشحـة إذ يعدّها فنا أنـدلسيـا لاتينيـا لأن الخرجات الأعجمية من وجهة نظره وعلى سبيل الاجتهاد إنما هي نصـوص لأغـان اسبـانيـة اقتبسها العرب الأندلسيون وضمنوها موشحاتهم، كما ذكر حججا أخرى لوجهة نظره في هذا السياق، ولكيلا نطيل في مساحة هذا البحث فإننا نشير إلى ردودنا على وجهات النظر هذه جميعا في الفصل الذي أفردناه لفن الموشحات في كتابنا «الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه».

وإذا كان العلماء يأخذون بمبدأ أن «لا اجتهاد مع النص» فإننا من واقع النصوص نؤكد أن كلا من فن الزجل والموشحات عربيان أصيلان نشآ في المشرق ثم انتقلا إلى الأندلس، ذلك أن الشعر الملحون ـ والزجل فرع منه ـ عرف في مستهل الدولة العباسية في القرن الثاني الهجري في بغداد، ففيها على عصر الرشيد عرف «القوما والكان كان» و«المواليا»، وقد كتب في هذا الموضوع تلميذنا وصديقنا الدكتور رضا محسن القريشي عددا غير قليل من البحوث الجادة.

وأما الموشحة فلقد عرفها العرب تأليفا وغناء وانشادا منذ عصر البعثة النبوية الشريفة، ولقد استقبل أهل يثرب المهاجر العظيم صلى الله عليه وسلم حين هلت طلعته الشريفة عليهم بالنشيد المحبب إلى كل نفس، بل بالموشحة البكر:

طَلَعَ البدرُ علينا — مِنْ ثَنِيَّاتِ الوداعِ
وَجَبَ الشكرُ علينا — ما دعا لِلَّهِ داعِ
أيُّها المبعوثُ فينا — جئْتَ بالأمرِ المُطاعِ

* * *

أشرقَتْ أنوارُ أحْمَدْ — واختفتْ منها البدورْ
يا مُحَمَّدْ، يا مُمَجَّدْ — أنتَ نورُ فوقَ نورْ

أليس هذا مشروع موشحة إن لم يكن موشحة أنشدها أهل يثرب في الترحيب بمحمد صلى الله عليه وسلم قبل أن يذهب الاسلام إلى الأندلس بقرن وقبل أن يولد أبو بكر عبادة بن ماء السماء صاحب أول موشحة أندلسية وصلت إلينا بنحو أربعة قرون (توفي سنة ٤٢٢هـ).

إن الأجزاء التي وضعها الأندلسيون لأقسام الموشحة متوفرة في هذه المقطوعة الشريفة فهي مجتمعة تشكل «البيت» والفقرة الأولى منها تشكل «الدور» وهو مكون من ستة أسماط، والفقرة الثانية تمثل «المذهب» أو «الخرجة» حين تكون آخر المقطوعة وهي تضم ستة أغصان.

إن العرب حين أنشدوا مثل هذا التكوين الشعري لم يقصدوا إلى شيء بعينه غير اضفاء بعض التغيير أو التلوين، ثم عمد الشعراء بعد ذلك إلى التطوير، وكان تطويرا تلقائيا حينا ومعمودا إليه حينا آخر. إن الوليد بن يزيد الخليفة الأموي الشاعر الماجن يصور مجونه ـ وقد فعل ذلك الوشاحون الأندلسيون ـ بهذا النمط من الصيغة الشعرية:

أحب الغناء، وشرب الطلاءِ — وأنس النساءِ، ورب السورْ

وَدلُّ الغواني، وعزْفَ القِيان	بصبحٍ يمانٍ، قبيل السحرْ
فأما الصباح، فهمّي القداح	وخيل شواحٍ، جياد خضرْ
ونصف النهارِ، عراك الجواري	وحل الأزار، إذا ننبهرْ
وأما العشيّ، فأمر جليّ	وقتل الكميّ، بعضب ذكرْ

ويجيء بعد ذلك بعقود قليلة من السنين سلم بن عمرو المشهور بالخاسر فيمدح الخليفة العباسي موسى الهادي بأبيات يتصرف في عروضها، ويتلاعب بأوزانها، مثلما فعل الوليد بن يزيد من قبل فيقول:

موسى المطرْ، غيثٌ بكرْ	ثم انهمرْ، ألوى المررْ
كم اعتسرْ، ثم ابتسرْ	وكم قدرْ، ثم غفرْ
عدل السِّيَرْ، باقي الأثرْ	خيرٌ وشرّ، نفعٌ وضُرّ
خير البشرْ، فرع مضر	بدرٌ بدرْ، والمفتخرْ
لِمَنْ غَبَرْ

إن سلما الخاسر يتلاعب بمبنى القصيدة ويأتي بشيء جديد، فالبيت الواحد مكون من أربعة مصاريع، ويختم المقطوعة الشعرية بمصراع واحد يجعله بمثابة القفل، ومن الطريف أن الشاعر كتب مقطوعته بحيث إذا حذفنا المصراع الأخير من كل بيت لا ينكسر الوزن ولا يختل المعنى، بل إذا نحن حذفنا المصراعين الأخيرين من كل بيت لا يحدث خلل ما، أليس ذلك تطويرا في الوزن الشعري يمكن أن يؤدي إلى صورة ما، فيها جدة وابتكار واستهداف نوع شعري ما.

ويجيء أبو نواس تلميذ مسلم وصديقه ورفيق دربه فيصف الخمر بمقطوعة شعرية قريبة من هيكل مقطوعة سلم، ولكن أبا نواس المتفنن يلزم نفسه بثلاث قواف داخلية في كل بيت ثم يترك القافية الرابعة وهي الأخيرة متميزة لكي يجعل منها قافية مشتركة موحدة للقصيدة كلها، وهي طويلة نتمثل منها بهذه الأبيات:

سلافُ دَنٍّ، كشمسِ دَجْنِ	كدمع جفْنٍ، كخمْر عَدْنِ
طبيخُ شمسٍ، كلونِ وَرْسٍ	ربيبُ فُرْسٍ، حليفُ سَجْنِ
رأيتُ علجاً، بباطرنجاً	لها تَوَجَّي، فلمْ يُثَنِّ
حتى تبدّتْ، وقد تصدّتْ	لنا وملّتْ، حُلولَ دَنِّ
فاحتْ بريحٍ، كريح شِيحٍ	يومِ صبوحٍ، وغيمِ دَجْنِ
يسقيكَ ساقٍ، على اشتياقٍ	إلى تلاقٍ، بماء مُزْنِ
يُديرُ طرفا، يعيرُ حتفا	إذا تكفَّا، من التَّثَنِّي
على غناءٍ، وصوت نائي	دواء داءٍ، من التجنِّي

إن أبـا نواس ملتـزم الدرب الذي اختطه الوليد قبل ذلك بأكثر من نصف قرن من الـزمـان وأبيـات أبي نواس هذه لا تسـير في الطـريق إلى المـوشحـات من حيث الأوزان وحسب، وإنما هي تضرب فيه موضوعا وغرضا، فهي وصف للخمر مع غزل بالساقي في مجلس غناء، وتلك هي البيئة الدقيقة التي انتعشت فيها الموشحات بالأندلس.

ويقفـز ديـك الجن الشـاعـر الحمصي الشامي قفزة أخرى إلى شكل الموشحات وهيكلهـا دون أن يدري شيئـا من أمـرهـا غير أنه يعمد إلى ابداع شيء جديد في مضامير الأوزان الشعـريـة، وإذا كان سلم وأبـو نواس ينـوبان عن اضرابهما من شعراء القرن الثاني في تمثيل أشكال التطور، فإن ديك الجن برغم لقائه أبا نواس يمكن أن يمثل بادرة التطور ـ إلى شكل الموشحة ـ في بداية القرن الثالث، فلقد توفي سنة ٢٣٥هـ، أي بعد أن ضرب أكثر من ثلثه وعاش فيه ثلاثة عقود ونصف عقد كاملات.

ماذا يقول ديك الجن وهو مكمل محاولة صاحبيه مسرع في مضمار التطوير؟ إنه يقول هذا النوع الجديد:

قُولي لِطَيْفِكِ ينثني عن مضجعي عند المنامْ
عند الرقادْ، عند الهجوعْ عند الهجودْ، عند الوسنْ
فعسى أنامُ وتنطفي نارٌ تأجَّجُ في العظامْ
في الفؤادْ، في الضلوعْ في الكبودْ، في البدنْ

* * *

جسدٌ تقلّبه الأكفُّ على فراشٍ من سِقامْ
من قتادْ، من دموعْ من وقودْ، من حزنْ
أما أنا فكما علمتِ فهلْ لوصْلِكِ مِنْ دَوَامْ
من معادْ، من رجوعْ من وجودْ، من ثمن

إننـا لو قمنـا بتعـديـلات طفيفـة وتنقلات قليلة في الرسم الذي اختاره ديك الجن لمقطـوعتـه الشعـريـة هذه لأصبحت موشحـة أنـدلسيـة بمسميات أجزائها من أقفال وأغصان وأسماط وأدوار، وإنهائها بما يشبه الخرجة المعربة.

إننـا لا نريـد الإطـالـة في الاستشهاد بالنصوص، وقد كان بالإمكان الاستشهاد بنصوص أخرى لآدم بن عبد العزيز وأبي العتاهية وغيرهما، ولكن الأمر الذي لا نحب أن نهمل شأنه هي تلك المقطوعة الشعرية التي أنشأها أحمد بن سعد الأصبهاني الكاتب الشـاعـر المكنى بأبي الحسـين الكـاتب الذي كان يعيش في أصبهان بين سنتي ٣٢٠، ٣٢٤هـ، يقول أبو الحسين في بعض أبياته:

وبلدةٍ، قطعتُها، بضامرِ خُفَيدَدٍ، عيرانةٍ ركوب

ولــيــلةٍ، ســهــرْتُــهــا، لزائــر ومــســعــدٍ، مواصــلٍ حبــيــب
وقــيــنــةٍ، وصَــلْتُــهــا، بطــاهــرَ مُسَــوَّدٍ، ترْبِ الــعُــلاَ نَجــيــبْ
وقــهــوةٍ، باكــرْتُــهــا، لفــاجــرَ ذي عتــدٍ، في ديــنــه وَرُوبْ

إننـا لو حذفنـا المقطـوعة الأخيرة من كل بيت لظل الوزن سليما والمعنى مستقيما وصارت هكذا:

وبــلدة، قطــعــتــهــا، بضــامــر خفيــــدد

بل يمكن اعمال مزيد من الحذف فلا يختل الوزن أو المعنى ويصير البيت هكذا:

وبــلدةٍ قطــعــتــهــا بضــامــر
ولــيــلةٍ ســهــرتــهــا لزائــرَ
وقــنــيــنــةٍ وصــلتــهــا بطــاهــرَ

إننـا نسـير من واقـع هذا التسلسـل في الطريق إلى وجود الموشحة في المشرق قبل الأنـدلس، ثم تأتي بعـد ذلك هذه المقطوعة التي نسبت خطأ إلى امرىء القيس، إذ ليس من المعقول أن تكون كذلك، وإنما قد أنشئت - على ما نرجح - في زمان لا يتعدى القرن الثـالث الهجـري بأي حال، أي فتـرة نحـل الشعر ونسبته إلى أعلامه الجاهليين بقصد الارتزاق والتكسب. وتقول المقطوعة:

توهَّــمْــتُ مِــنْ هنــدٍ معــالــمَ أطْــلالِ
عَفَــاهُــنَّ طولُ الــدَّهْــر في الــزمــنِ الــخــالي
مرابــعُ مِنْ هنــدٍ خَلَتْ ومَــصــايــفُ
يصــيــحُ بمــغْــنَــاهــا صَدًى وعَــوَازِفُ
وغَــيَّرهَــا هوجُ الــريــاح الــعــوازِفُ
وكــلُّ مُســفٍّ ثُــمّ آخَــرُ رادفُ
بأسْــحَــمَ مِنْ نوْءِ الــسِّــمــاكــيْنِ هَطَّــالِ

إن هذه المنظومة ليست أندلسية باتفاق، وهي لكي تصير موشحة أندلسية كاملة البناء تحتاج إلى تعديل في غاية اليسر، وذلك بأن يزحزح الشطر قبل الأخير «وكل مسف ثم آخـر رادف»، لكي يلحق باخـوته الأسماط الثلاثة السابقة عليه، فيكوّن «دورا» عُدَّتُه أربعـة أسماط بدلا من الثلاثة الموجودة فعلا، ثم يؤلف غصنا لامي القافية ليوضع مكان هذا الشطر الذي ارتقى فصار سمطا، وبذلك نكون أمام موشحة كاملة نقية، وكل ما كان يُحتاج إليه هو وضع تعريفات لأجزائها مثلما فعل الأندلسيون.

ليجتهـد إذن المستشـرق ريبـيرا ما شاء له الجهـد، وليسـع في امكـان «تعجيم» المـوشحـة والـزجـل ما وافـاه المسعى، ولكن ذلـك لن يغـير من الأمر شيئا، فتلك مسيرة

الموشحة في أطوارها المشرقية المختلفة موثقة بالنصوص حتى سُلّمت كاملة إلى الأندلس ينقصها غصن واحد، وشكر الله للوشاحين الشعراء العرب الأندلسيين احتضانهم لهذا الفن وتنميتهم له واختراعهم اسماء طريفة لأجزاء الموشح.

* * *

(٣)

المستشرق سيمونيت وكتابه «المستعربون»

ذكرنا فيما سلف من صفحات أسماء عدد من المستشرقين الذين وقفوا من الحضارة الاسلامية في الأندلس مواقف عدائية متجاهلين المنهجية العلمية متطاولين على الشخصيات التاريخية، ولكن شرور هؤلاء جميعا بما فيهم دوزي الذي تنضح كتاباته سما ومرارة ضد الاسلام والمسلمين لا تشكّل إلا حجما قليلا إذا ما قورنت بما كتبه فرانسسكو خافيير سيمونيت Francisco Javier Simonet ضد الاسلام والمسلمين في الأندلس.

إن سيمونيت مستشرق اسباني كاثوليكي شديد العصبية لقومه بذيء اللسان، عميق الحقد على الاسلام والمسلمين، ويحمّل كتاباته شحنة مكثفة من الكراهية الشديدة للاسلام وحضارته مع إنكار كامل لمنجزات هذه الحضارة الرفيعة التي شهد بفضلها أعداؤها قبل أصدقائها.

عاش سيمونيت في القرن الماضي وألف كتابين كبيرين: أولهما جعل عنوانه Glosario نشر سنة ١٨٨٨ وموضوعه الكلمات الايبيرية واللاتينية التي كانت مستخدمة بين المستعربين الأندلسيين، وقد استهدف من وراء ذلك محاولة إثبات أن المسلمين في الأندلس كانوا متأثرين بالحضارة اللاتينية أكثر من كونهم مؤثرين فيها. وثاني الكتابين ـ وهو موضوع حديثنا ـ عنوانه تاريخ المستعربين في اسبانيا Historia de Los Mozarabes de Espana يهاجم الاسلام من خلاله أعنف مهاجمة، ولا يتردد في استعمال التعبير البذيء، ولم يتعفف عن استخدام اللفظة النابية.

والمستعربون الذين جعلهم سيمونيت موضوع كتابه هم نصارى اسبانيا الاسلامية الذين عايشوا المسلمين واتخذوا العربية لسانا، والتزموا نهج حياة المسلمين، وتزيّوا بزيهم وتسموا بأسمائهم، بل إنهم زادوا على ذلك بأن جعلوا طقوسهم الكنسية مختلفة عن طقوس أبناء ملتهم، ولعلهم أدخلوا فيها ألفاظا عربية، ومن ثم كانت طقوسهم تسمى الطقوس المستعربية، وكان اختلاطهم بالمسلمين واغترافهم من معين ثقافتهم جعل بعضهم يدين بالاسلام ويبرع في العربية والعلوم الدينية.

ويرجح الأستاذ الدكتور حسين مؤنس أن استعمال هذه التسمية لم يبدأ في اسبانيا إلا عندما استولى ملوك النصارى على بلاد فيها نصارى مستعربون في أوائل

القـرن الحـادي عشـر الميـلادي[٤٤]، وإن كان سيمـونيت قد تنـاول بالدراسة نصارى الأنـدلس منـذ السنـوات الأولى للفتـح، ومن ثم يكـون المستعـربـون الذين يعنيهم هم نصارى الأندلس في كل العهد الاسلامي.

على أن الذين أسلموا من هؤلاء المستعربين وإن تسموا بالأسماء العربية ـ وهذا أمـر طبيعي ـ احتفـظ عدد كبـير منهم بالاسماء القديمة مثل بني انجلين Angelino وبني شبريق Savarico الاشبيليين، وبني لنق Longo ، وبني القبطرنة Kabturno [٤٥].

لقد ضمن سيمونيت كتابه مقدمة طويلة واثنين وأربعين فصلا حافلة كلها بالكذب المتعمـد والتـزييف الصـارخ يقول سيمونيت في بعض فصول مقدمته: «إذا كان العرب الذي أخضعوا الشام ومصر وغيرهما من بلاد الشرق لم يستطيعوا أن يدخلوا أية ثقافة ذات قيمـة بحكم كون نصـارى هذه البـلاد كانـوا أرقى منهم في المستـوى الحضاري، فإنهم من باب أولى لم يكـونـوا قادرين على أن يقـدمـوا شيئا لنصارى بلاد المغرب ورثة الحضارة الرومانية[٤٦]».

ألم نقـل إن الـرجل حاد اللسان يلقي الاتهامات دون أساس من التاريخ أوسند من الحقيقـة؟ ويستطـرد قائـلا: «وإذا كان أهم ما قدمتـه الحضارة الاسلامية لتاريخ البشرية هوما تم في ظل الخلافة العباسية من نهضة فلسفية وعلمية، فإنه علينا أن نذكر أن هذه النهضـة إنمـا تمت بفضـل الـرهبان النصارى الذين قاموا بنقل علوم الأغريق وفلسفتهم وثقافتهم إلى العربية».

إننـا لا نريـد أن نتعجـل الرد على هذا الرجل، ذلك أن الرد على اغاليطه المتتابعة يحتاج إلى بضعة مجلدات، ولكن إذا كانت الحقيقة لا تكون كذلك إلا إذا قيلت كاملة غير منقوصة يكون سيمونيت كاذبا. إن احدا لا ينكر أن عددا من الرهبان قاموا على ترجمة عدد من كتب التـراث الأغـريقي في مستهـل العصـر العبـاسي، وكان عملهم قاصرا على التـرجمـة وحدها وليس على الابداع، لأن الذين استنطقوا هذه المادة المترجمة هم علماء المسلمـين وفي مقـدمتهم الكنـدي الفيلسـوف الطبيب العـربي صلبيـةً، المسلم عقيدةً، المعـاصر لهم، بل إن الكنـدي نفسـه كان في مقـدمة المترجمين الحذّاق، وكان يجيد أربع لغات، وكان بين المترجمين المسلمين البارعين بالاضافة إلى الكندي عدد غير قليل مثل ابن الفرخان وأبناء شاكر. هذا ولم تكن النهضة العباسية تستعين بالثقافة اليونانية وحدها وإنمـا كانت تستقي المعـرفـة من كل مورد وتنهلها من أي مصدر، فإن عدد ما ترجم من الكتب الفـارسيـة لا يكاد يحصى حتى إن ابن المقفع وحده قد ترجم عشرات منها، هذا فضـلا عن الكثـيرين غيره الـذين نقلوا عن الفـارسيـة وغمسوا أنفسهم في مكتبات مرو ونيسابور وغيرهما، كما لا ينبغي أن نغفل عن أولئك الذين ترجموا عن الحضارة الهندية ذات الاسهام الطيب في حضارة المجتمع الاسلامي.

لقد تناسى سيمونيت ذلك كله، بل تناسى أن المسلمين مع انتفاعهم بهذه الحضارات فقد ظل صلب حضارتهم اسلامي الأصول والسمات، عربي الوجه واللسان.

على النهج نفسه من الاختلاق والمغالطة ينتقل سيمونيت ـ في مقدمته ـ إلى الحديث عن المستعربين فيقول: «بفضل المستعربين الأندلسيين عرفت الأندلس الاسلامية العلوم الرياضية والفلكية والطبية التي كان يكرهها عامة الشعب المسلم»[٤٧]، (كذا) ثم يمضي في تقوله: «وبهذا يعترف الكتاب والمؤرخون المسلمون أنفسهم» فيقول لأنه تصيَّد موقفا للمنصور بن أبي عامر تجاه بعض المشتغلين بالفلسفة، ثم عمم الحكم على المسلمين. إن سيمونيت يمضي في حملته مختلقا ما سماه دليلا ويقول: «والدليل على ذلك أن الكتب التي وصلتنا في الفلاحة والطب وفي غير ذلك من الفنون والحرف كان يقوم عليها في ظل الخلافة الأندلسية كثير من النصارى المستعربين»[٤٨] وفي حاشية يقول سيمونيت: «إن أشهر أطباء عبد الرحمن الناصر ـ يحيى بن اسحاق ـ كان من المستعربين نصرانيا بالولادة، ثم ارتد بعد ذلك، ودان بديانة المسلمين».

هكذا يعدّ الذين أسلموا من الأندلسيين ـ وهم ملايين كثيرة ـ مرتدين على رأسهم العلماء الكبار الذين نعتهم بأنهم أصحاب نفوس ضعيفة أغراهم المال وأضلهم السلطان.

إن سيمونيت يغضّ الطرف عن اسماء علماء المسلمين الأندلسيين الذين برعوا في الفنون التي ذكرها والتي لم يذكرها من فلاحة وطب وفلسفة ورياضة وحساب وفلك وهندسة وجبر وفيزياء وكيمياء، وهم يعدون بالمئات ـ وسوف نختم هذا الفصل بالحديث عن فريق منهم ـ وهو يركز على عالم بذاته مثل حكيم قادس واسمه كولوميلا، وهو روماني من علماء القرن الثاني الميلادي، وصاحب كتاب الفلاحة الذي ترجم إلى العربية وضاعت أصوله الأولى، ومثل باولوس هورشيوس صاحب تاريخ الدولة الرومانية الذي قام على ترجمته عالم مسلم فقيه محدّث هو قاسم بن أصبغ البياني من كبار علماء القرن الرابع الهجري، ووُصف بكونه بارعا في الوثائق والأحكام. وكان العالم الجليل قاسم بن أصبغ حرصا منه على توخّي الأمانة في الترجمة قد استعان بأحد أساقفة قرطبة حين ترجم كتاب هورشيوس، ومن الأمور الجديرة بالذكر أن قاسما كان أستاذا للعالم الكبير أحمد بن محمد بن الحباب الشهير بابن الجسور (٣١٨ ـ ٤٠٠هـ) وهذا الأخير كان بدوره أستاذا للفقيه الأديب المفكر الأندلسي ابن حزم.

وحين يعرض سيمونيت للفتح الاسلامي يهمل الحديث عن بطولات الفاتحين المسلمين واستبسالهم في هذا الفتح المبين الذي ليس له مثيل في التاريخ قديمه وحديثه، فقد فتحت شبه جزيرة ايبريا من أقصاها إلى أقصاها في عامين اثنين. يغضّ سيمونيت

الطرف عن هذا كله ويجسم موقف اليهود من الفتح ويسبهم سبا شديدا، ثم ينتقل لكي يتهم المسلمين الفاتحين بالتعصب والعدوان على النصارى، منكرا أن الفاتحين تركوا الحرية الدينية للاسبان وحافظوا على التقسيم الكنسي، ولم يهدموا الكنائس، بل أسهموا في بناء بعضها وتنمية بعضها الآخر، ويضرب صفحا عن المعاهدات التي أبرمها الأمراء الفاتحون مثل معاهدة عبد العزيز بن موسى بن نصير. ومعاهدة طارق بن زياد، وهي وثائق عظيمة لتسامح المسلمين في الأندلس، وقد عرضنا لذلك فيما سلف من صفحات. إن سيمونيت ينكر ذلك كله، ينكر أن هناك تسامحا من جانب المسلمين ويقول في مغالطة ظاهرة: «وعلى فرض أن الذين عقدوا هذه المعاهدات من زعماء العرب وأمرائهم كانوا مخلصين وذوي نوايا حسنة، فإنه لم يكن بوسعهم أن يطبقوا ما جاء بفقراتها التي يدل ظاهرها على التسامح»(٤٩). ويتصيد سيمونيت مثلا يستشهد به هو خرق عبد العزيز بن موسى بن نصير معاهدة أبيه مع أهل قلنبرية (كوينبرا المعروفة حاليا بالبرتغال) فنهب هذه المدينة ومنطقتها بعد أربع سنوات من توقيع المعاهدة.

إن سيمونيت يذكر نقض المعاهدة ولكنه لا يذكر سبب نقضها، على أن الأمر الأكثر خطورة هو أن هذه المعلومة ليست موجودة في أي مصدر عربي من مصادر تاريخ الأندلس، وليس هناك مجال للشك في **أمانة** المؤرخ المسلم **ودقته** مهما كانت الأحداث في غير صالح قومه.

العجيب في أمر هذا المستشرق انه يقرر هنا أمرا ويقرر عكسه في مكان آخر، ويناقض نفسه فيما رواه من أحداث وما أورده من أخبار، ففي هذه القضية التي زيفها - أعني قضية إنكار تسامح المسلمين - نجده يقول العكس في صفحة ١٢٢ حيث يقرر أن الكثيرين من الأساقفة والقساوسة عادوا إلى كنائسهم بعد أن رأوا أن المسلمين لا يعتدون على الكنائس أو رجال الدين.

وفي صفحة ٢١١ من كتابه يقرر سيمونيت أن كنيسة أبيط الجامعة قد عمرت وكان أصلها بيعة صغيرة، وقد نقل إليها الكثير من الأشياء المقدسة التي انتثرت من الكنائس التي تهدمت. وفي صفحة ٢٠٧ يذكر أن كنيسة طليطلة قد ازدهر شأنها وتولى أمرها حبر جليل اسمه شيشيليا كان يحرص على سلامة عقيدة رعيته من الكاثوليك، وكان يعمّر ما ينهار من الكنائس، ولم تمس الكنائس بسوء أثناء الحرب الضروس التي كانت واقعة بين أبي الخطار والصميل بن حاتم.

إن سيمونيت لم يقرأ شيئا عن الاسلام، ولو فعل - كان لابد له أن يفعل - لعرف أن العقيدة الاسلامية تلزم أصحابها باحترام أهل الكتاب والمحافظة عليهم وعلى أماكن عبادتهم.

وفي الفصـل الثـالث من كتاب المستعربين يتصيد سيمونيت بعض ألوان التعامل مع المسيحيـين مثـل عدم تشميتهم إذا عطسـوا ـ والتشميت هو أن تقـول لمن يعطس: يرحمـك الله ـ ويقـول إن الذمي لم يكن يُحيًّا بتحية المسلمين ولم يكن يُكَنَّى(٥٠)، وينسب سيمونيت هذا السلوك الاجتماعي إلى الاسلام، مع أن الأمر لم يخرج عن اجتهاد بعض الفقهـاء لأن الاسـلام الـذي يسمـح للمسلم أن يؤاكـل الذمي، ويلزمه بحسن معاملته والحفـاظ على جواره ومـا له وعـرضه لا يمنع تحيته في النطاق الذي يتمشى مع سماحته والحرص على بنية المجتمع على أساس من التواد والتراحم بين المسلمين والكتابيين.

الأمـر العجيب أن سيمـونيت وهو يحمل حملته هذه لا يلبث أن يقول: وعلى الرغم من هذه المعـاملة القـاسية التي كان المسلمون يعاملون بها المسيحيين، فإنهم لم يكونوا يرون بأسا باصطناع بعض أعيادهم مثل عيد الشعانين، ثم يردف قائلا: وهذا دليل على تفوق الحضارة المسيحية(٥١).

إن سيمونيت بذكره احتفال المسلمين ومشاركتهم المسيحيين في أعيادهم مثل عيد الشعـانـين إنمـا يشيد بروح التسامح والمودة، وهو بذلك ينقض اتهامه السابق الخاص بسـوء معـاملة المسلمين للذميين. والمعروف أن مجاملة المسلمين لجيرانهم المسيحيين في أعيـادهم لم تقتصـر على سواد النـاس فقط، وإنما كان بعض الخلفاء يفعل ذلك، وتذكر المـراجـع الاسـلاميـة أن المأمـون العبـاسي، كان ينزل ديرا في احدى رحلاته في منطقة الجـزيـرة وتصـادف أن حلَّ عيـد الشعـانـين فاحتفل الرهبان به على عادتهم فشاركهم الخليفة المسلم احتفالهم وسار في موكبهم داخل الدير.

وفي هذا الفصـل نفسه من كتاب المستعربين يعلق سيمونيت على عقوبة المسيحي الـذي أسلم ثم ارتـد، ويـرى أن ذلك ضربا من الوحشية، ثم يقارن بينه وبين المسيحي الذي يدين بالاسلام فلا يوقع عليه جزاء(٥٢).

إن سيمونيت بموقفه هذا يصم نفسه بالغباء والغفلة معا، لأن الاسلام في تشريعه عقـوبـة المـرتد لم يقصد بذلك المسيحي الذي أسلم ثم ارتد، وإنما قصد المسلم أيا كان مشربه، يستوي في ذلك المسلم الذي ولد على الاسلام، والمسلم الذي تحول إلى الاسلام من أية عقيدة، بل المسلم الذي لم يكن على دين، فهو حين صار مسلما لا ينظر إليه إلا أنه كذلك، فإذا ما تحول عن الاسلام إلى دين آخر، وقع عليه حد المسلم المرتد. إن سيمونيت يريـد أن يشكـل العقيـدة الاسلامية وأحكام الشريعة على النسق الذي يريده والشكل الذي يرضاه، وتلك هي الغفلة بعينها.

ومن الفصـول الغـريبـة من كتـاب سيمونيت، الفصل الرابع عشر الذي اتخذ له عنـوانـا مثيرا هو (المستعربون على مذبح الاستشهاد). إن حركة الاستشهاد تمثل نوعا

من الانتحار يقدم عليه بعض الذين بلغ بهم التعصب الديني درجة من درجات الهوس، فقد كان بعض النصارى يدخلون المساجد في قرطبة وغيرها من مدن الأندلس وهي غاصة بالمصلين ويسبون الرسول صلى الله عليه وسلم، فيكون الرد التلقائي من جانب المسلمين القصاص منهم بالضرب الذي قد يؤدي إلى الموت.

إن سيمونيت يحتفل بهذه الحركة احتفالا شديدا، ويرى أن هؤلاء المرضى بهذا الهوس الديني يمثلون قمة التدين المسيحي وصفائه، ومن الغريب أن هناك عددا من الكتاب المسيحيين في العصور الوسطى قد ألفوا كتبا باللغة اللاتينية عن حركة الاستشهاد هذه التي كانوا يطلقون عليها لفظ Martirio، وقد استمرت بضع عشرات من السنين.

ويأتي سيمونيت بمثال لما كان يحدث من بعض المتعصبين من المسيحيين فيذكر قصة قس كان يدعى برفكتور Perfector وكان راعيا لاحدى الكنائس في ضواحي قرطبة في أيام الأمير عبد الرحمن الأوسط ٢٠٦ ـ ٢٣٨هـ، وكان القس برفكتور يجيد العربية شأنه في ذلك شأن كثير من الأندلسيين غير المسلمين، ويهوى مناقشة المسلمين في أمور العقيدة، فسأله بعض محاوريه من المسلمين عما يراه بشأن محمد والمسيح، فقال إنه يعتقد بألوهية المسيح، وأما محمد فإن هناك آية في الانجيل تقول انه سيظهر في آخر الزمان عدد من مدعي النبوة، فلا تنخدعوا باتباع كثير من الناس لهم، وان محمدا ليس إلا واحدا من هؤلاء، وكان القس برفكتور في أثناء الحوار يصف الرسول بأنه النبي المزيف وصفات أخرى كثيرة من هذا القبيل.

ويمضي سيمونيت في ذكر قصة برفكتور الذي يرى أنه أحد أبطال المسيحية العظام فيقول إن المسلمين ـ على الرغم من غيظهم الشديد ـ تركوه يمضي، وقدموا شكوى للقاضي بأن واحدا يلعن نبيهم، فعقدت محاكمة لبرفكتور انتهت بالحكم عليه بالسجن وكان في بلاط عبد الرحمن الأوسط في ذلك الوقت خصي اسمه نصر، كان مسيحيا وأسلم، وصل بفضل ملقه ونفاقه لصاحب العرش إلى أن يكون حظيّه وأثيره، فكان يكره النصارى ـ والكلام لا يزال لسيمونيت ـ كراهية شديدة، لأنه كان منهم وترك ديانته إلى ديانة سادته، فسعى نصر لدى القاضي ليصدر حكما باعدام برفكتور، ونفذ الحكم وعلقت رأسه على باب قصر الخلافة[٥٣].

لقد جعل سيمونيت من برفكتور بطلا من أبطال الكنيسة، وصاغ قصته في قالب درامي مثير، وقال إن الكنيسة تحتفل بيوم اعدام برفكتور وهو ١٨ ابريل وتسميه يوم سان برفكتور.

إننا نردد ما سبق أن ذكرناه من أن مثل هذا التصرف الذي صدر من برفكتور أو غيره يدل على عصبية مقيتة وهوس غير محدود، ولكن الهوس هذه المرة تجاوز هؤلاء الناس إلى سيمونيت نفسه، لانه يريد من قومه أن يهاجموا المسلمين في مساجدهم ويسبوا نبيهم ثم يكونوا بمنجاة من العقاب، إن هذا الفريق من الناس يُصَنَّفُون بأنهم خارجون على القانون، وكل الخارجين على القانون من مسلمين ونصارى كانت تضرب رؤوسهم وتعلق على باب قصر الامارة.

بقي أن نذكر أن المعلومات التي ساقها سيمونيت في هذه القصة لا تقوم على أي أساس علمي ولا تعتمد على أي مصدر تاريخي، مما ينال من شأن المؤلف وشأن الكتاب كله.

فهذه القصة لو خضعت لمنطق التاريخ، وحللت أحداثها من واقع بسيادة القضاء واستقلاله في الأندلس، واستحالة تدخل الأمير نفسه لدى القاضي فضلا عن خصيّ بالقصر، لكان الحكم الوحيد أنها مكذوبة وملفقة حتى ولو استعان الكاتب بأكثر من مصدر، فما هو الحكم إذن إذا كان المؤلف يأتي بمثل هذه القصص المثيرة دون توثيق علمي أو سند تاريخي. إن هذا الفصل إن دل على شيء فإنما يدل على أن سيمونيت هذا الذي يتمتع باحترام كبير عند الاسبان ليس إلا واحدا من أولئك الذين ضربوا في التعصب الكريه بسهم وافر، وانتقلت إليهم حمى الهوس فأصابت منهم مقتلا، فقد خصص سيمونيت ستة فصول كاملة من كتابه لهذه الحركة العجيبة من الخامس عشر حتى العشرين.

ويمثل الفصل الحادي والعشرون ظاهرة الحقد الأعمى الذي جعل من سيمونيت عورة قبيحة من عورات المستشرقين، فقد خصص هذا الفصل للقس سمسون الذي ولد في قرطبة سنة ٨١٠م وتحدث فيه عن «فضائله» وإيمانه، وكان القس سمسون صاحب قلم وله بعض المؤلفات أحدها عنوانه ابولوخيتيكو Apologetico يعني «الجدل».

وكان سمسون حاد اللسان، مضطرب المزاج، عنيف الألفاظ، ولا شك في أن موضوع كتاب «الجدل» قد صادف هوى في نفس سيمونيت، لانه لا يكتب إلا كل ما يسيء إلى الاسلام والمسلمين بأساليب بلغت من السقوط والتردي عمقا سحيقا.

إن القس سمسون يتحدث في كتابه عمن أسماهم المسيحيين المارقين الذين تأثروا بعادات الاسلام، وتارة أخرى يقول انهم تأثروا بالعادات والعبادات الاسلامية عامدا في تعبيره إلى أسلوب الشتم والسباب، غير ملق بالا لما ينبغي أن يتسم به رجل الدين من وقار، ذلك انه تخلى عن مبادئ الحياء حين يقرر أن هؤلاء المسيحيين الذين تأثروا بعبادات المسلمين قد أخذوا عنهم كذلك الشذوذ الجنسي.

وإذا كان الحقد يصيب بعض الناس بالهوس، فإن ما بلغه سمسون هذا ومعه سيمونيت قد تجاوز كل حد إذ كيف يتصور أن مسيحيي الأندلس يأخذون الشذوذ الجنسي عن المسلمين، وهم يعلمون أن هذه الآفة مستقرة في اسبانيا من وقت طويل قبل الفتح الاسلامي، لأن الشذوذ الجنسي طبقا لما هو معروف تاريخيا آفة رومانية قديمة، وكثير من أباطرة الرومان كانوا متهمين بالشذوذ، ولقد خضع الأسبان للرومان وقتا طويلا، ليس فقط قبل أن يفتح المسلمون الأندلس، ولكن قبل أن يظهر الاسلام ويعم بنوره البلاد التي رضيته دينا، أما المسلمون فهم بريئون من هذه الآفة بحكم دينهم وأعراف مجتمعهم، وإن كانت ظهرت في وقت متأخر عند بعض المنحرفين وجاءت عدواها إليهم من الطريق نفسه الذي وصلت به إلى الأسبان .

إننا حيثما جال بنا النظر في كتاب سيمونيت لا نقع إلا على خطأ واضح أو افتراء ظاهر أو تزييف لأحداث التاريخ.

إن سيمونيت يخصص الفصل الثالث والعشرين من كتابه لعمر بن حفصون، الخارج على القانون المتمرد على الخلافة(٥٤). كان عمر بن حفصون يمثل مصدرا من مصادر القلق للخلافة الاسلامية في الأندلس، فما وقع اتفاقا إلا نقضه ولا أعطى عهدا إلا خانه ومع ذلك فإن سيمونيت لا يعتبره كذلك على الرغم من اتفاق جميع المصادر التاريخية من اسلامية وأوروبية على الحكم عليه بالمروق وخيانة العهد، وإنما يعدّه بطلا عظيما يمثل القومية الاسبانية المسيحية، أما لماذا ذهب سيمونيت هذا المذهب الخاطىء، فلأن ابن حفصون قد ارتد عن الاسلام وتنصر في آخر ايامه، لقد لوى سيمونيت أعناق الحقائق التاريخية بما حشا به هذا الفصل من معلومات غير موثقة، فجعل حركة ابن حفصون دينية مع انها لم تكن كذلك في قليل أو كثير، فكل الحركات التي تمردت على الخلافة في الأندلس كانت حركات سياسية قام بها مسلمون متمردون، وأما القرائن التي تنقض ما ذهب إليه سيمونيت من أن حركة ابن حفصون كانت دينية فمحورها أن ابن حفصون لم يتنصر إلا في آخر حياته ولقد عارضه بعض أبنائه في تنصّره، وظلوا على اسلامهم، وقد قربهم عبد الرحمن الناصر إليه، وإن مما يلفت النظر هنا أيضا أن سيمونيت قد أسرف في الحديث عن ابن حفصون اسرافا شديدا وأفرد له سبعة فصول من كتابه ابتداء من الفصل الثالث والعشرين إلى الفصل التاسع والعشرين.

وفي مضمار نسبة كل تمدن وفكر إلى نصارى الأندلس أي المستعربين، يعقد سيمونيت فصلا كاملا ــ هو الفصل الثلاثون ــ ويخصصه لربيع بن زيد الأسقف، ويجعل منه أي من ربيع بن زيد، السبب الرئيسي للازدهار الفكري والعلمي على أيام عبد الرحمن الناصر، فهل هذا الكلام صحيح تاريخيا، وهل يتصور أن يقوم هذا النشاط

الفكري العميق الرحيب والمد الثقافي المتدفق متمحورا على شخص واحد هوربيع بن زيد الأسقف.

إن سيمونيت يذكر ربيع بن زيد الأسقف على أنه ريكيموندو Recemundo صاحب كتاب (تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان) وهوحسب الوصف الذي جاء به المقري له: «فيه ذكر منازل القمر وما يتعلق بذلك مما يستحسن مقصده وتقريبه»[٥٥]، وهوتقويم في الفلاحة.

ونود أن نوضح بادىء ذي بدء أنه ليس هناك ما يثبت ـ حتى الآن ـ أن ربيعا الأسقف هونفسه ريكيموندو، هذه واحدة، والثانية هي انه يشك كثيرا في أن يكون الأسقف ربيع هو صاحب التقويم. إن سيمونيت نفسه واحد من الذين أظهروا هذا الشك.

إن غريب بن سعد القرطبي المتوفي ٣٦٩ هـ ٩٨٠ م كاتب الحكم المستنصر كان قد ألف عددا من الكتب التاريخية والطبية والفلكية والفلاحية اشتهر من بينها التقويم الذي وضعه وأطلق عليه دوزي تقويم قرطبة لسنة ٩٦١، وعريب بن سعد بهذه المناسبة مسلم أبا عن جد وليس نصرانيا كما ظن سيمونيت، ونظرا لاشتراك التسمية بين كتاب عريب وكتاب ربيع أوبالأحرى الكتاب المنسوب إلى ربيع فقد قام دوزي بعملية متابعة يلخصها بالنثيا على النحو التالي[٥٦]: وضع عريب بن سعد تقويمه المعروف في سنة ٣٤٩هـ/ ٩٦١م، وقد ضاعت نسخه العربية، ولم نعثر إلا على صورة منه مكتوبة بحروف عبرية (وإن كانت عربية اللغة) فقرأها دوزي، واستطاع أن يخرج منها النص العربي للتقويم وسماه تقويم قرطبة ٩٦١.

ويمضي بالنثيا قائلا: وقبيل ذلك بقليل وجد جيرموليري نسخة من الترجمة اللاتينية لتقويم الأسقف ربيع بن زيد، فنشرها ذيلا على كتابه المسمى: «تاريخ العلوم الرياضية» في ايطاليا سنة ٨٣٥م، وقارن دوزي بين هذا النص وتقويم عريب المذكور آنفا، فتبين أن النص اللاتيني المنسوب إلى ربيع بن زيد ليس إلا ترجمة لتقويم عريب مع بعض الزيادات، وقد أيد هذا الاستنتاج أدواردو سافدرا وخافيير سيمونيت.

إن سيمونيت يأتي بالشيء ونقيضه، إنه ينسب التقويم إلى ربيع بن زيد، فيتبين أنه لغيره ويعترف بذلك، وقبل ذلك يقرر أن ربيع بن زيد هوريكيموندوثم لا يقدم ما يثبت أن الاسمين لشخص واحد، وهو لا يستحي من هذا التناقض في أمر شخص بذاته فينسب إليه سبب الازدهار الفكري والعلمي في أيام عبد الرحمن الناصر، ولا ينسب شيئا لمن ثبت انه صاحب تقويم نفيس موجود في المكتبات وهو عريب بن سعد الذي عاش أيام الناصر وألف تقويمه سنة ٣٤٩هـ أي قبل وفاة الخليفة العظيم، لا لشيء إلا لأنه من

أسرة أندلسية كانت مسيحية ثم دانت بالاسلام.

تبقى بعد ذلك قضية الازدهار الفكري والعلمي في عهد الناصر وهل قامت على أيدي المستعربين وعلى رأسهم ربيع بن زيد؟

ليس هناك ما يمنع من أن يكون ربيع بن زيد الأسقف عالما فاضلا، وقد كان الناصر يحتفل بالعلماء من كل فن ودين ويقربهم إليه، فقرب إليه ربيعا الأسقف وعينه سفيرا له لدى هوتو ملك ألمانيا، بل إن عبد الرحمن الناصر لم يجد حرجا في أن يعين في منصب الوزارة طبيبا يهوديا هو أبو يوسف حسداي بن اسحاق بن عزرا بن شبروط والحق أن تعيين يهودي في منصب الوزارة وآخر مسيحي في منصب السفارة لا يعود الفضل فيه إلى عبد الرحمن الناصر بقدر ما يعود إلى سماحة الاسلام، فالناصر كان خليفة المسلمين في الأندلس، ومستشاروه من العلماء المسلمين، معروفون بعلمهم الواسع وفقههم الرصين وشجاعتهم المطلقة وصراحتهم العارية، وإن مواقفهم منه لا تحصى، ونقدهم لبعض تصرفاته من الكثرة بمكان، ونستطيع أن نذكر اسماء المنذر بن سعيد البلوطي والفقيه المشاور أبو إبراهيم، وأحمد بن مطرف، إن الفتح بن خاقان يصف المنذر بن سعيد على هذا النحو «لم ينزع للورع عن مرقب، ولا اكتسب اثما ولا احتقب. ولى قضاء الجماعة بقرطبة أيام عبد الرحمن (الناصر) وناهيك من عدل أظهر، ومن فضل أشهر، ومن جور قبض، ومن حق رفع، ومن باطل خفض، وكان مهيبا صارما غير جبان ولا عاجز ولا مراقب لأحد من خلق الله في استخراج حق ورفع ظلم(٥٧)».

إن للمنذر بن سعيد مواقف صارمة من عبد الرحمن الناصر أعظم حاكم أندلسي وواحد من أعظم ملوك الدنيا، كان المنذر وزملاؤه من العلماء يتدخلون في الشئون الخاصة للخليفة ويوجهون إليه النقد الذي يصل في تشدده إلى درجة التوبيخ وخصوصا عندما أسرف في بناء القصور واختطاط الزهراء(٥٨).

إن الذين يستطيعون نقد الخليفة في شئونه الخاصة يقدرون على نقده في الشئون العامة، ولقد فعلوا، ولو وجدوا أن ثمة مانعا يحول دون تعيين نصراني سفيرا وآخر يهودي وزيرا ما ترددوا في مواجهة الخليفة الناصر بذلك، وتلك حجة أخرى نسوقها لسيمونيت في مواجهة اتهاماته للمسلمين بالعصبية ضد أهل الذمة والمستعربين.

لقد استمر أبو يوسف حسداي وزيرا لعبد الرحمن الناصر لمدة طويلة من الزمان كان فيها موضعا للتكريم، وقد تمكن حسداي بفضل اقترابه من الخليفة وشيوع التسامح مع أهل الكتاب من بعث الدراسات التلمودية في قرطبة ثم تبع ذلك نشاط الدراسات اللغوية العبرية في الأندلس وبعدها الأدب العبرى.

لنعد مرة أخرى إلى سيمونيت وإلى مقولتيه غير الصادقتين:

الأولى: إن الازدهار الفكري والعلمي أيام عبد الرحمن الناصر يرجع الفضل فيه إلى ربيع بن زيد الأسقف [٥٩] الذي سماه البعض ريكيموندو، ونسبوا إليه التقويم المسمى « تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان » .

الثانية: «بفضل المستعربين الأندلسيين ـ يعني النصارى ـ عرفت الأندلس الاسلامية العلوم الرياضية والفلكية والطبية التي كان يكرهها عامة الشعب المسلم[٦٠]».

أما بالنسبة للأسقف ربيع بن زيد فقد سبق مناقشة أمره قبل صفحتين أو ثلاثا وتبين أن أحدا لم يستطع إثبات أن ربيع بن زيد هو ريكيموندو بشكل قاطع حتى الآن، كما لم يستطع أحد أن يثبت أن كتاب «تفصيل الأزمان» من تأليفه، وإن دوزي قد وقعت في يديه نسخة في الموضوع نفسه ـ أي تقويم فلكي مناخي زراعي ـ مكتوبة بالحروف العبرية وظنها «تفصيل الأزمان» فإذا بها التقويم الذي وضعه الفلكي الطبيب المسلم عريب بن سعد، وان كلا من إدواردو سافدرا وفرانسسكو خافيير سيمونيت قد أيد هذا الموقف. إن الشخصية الثقافية العلمية لربيع بن سعد الأسقف والحال كذلك لا بد أن يصيبها الاهتزاز ويحيط بها الضباب الذي يجردها من الهالة العلمية الفكرية الكبيرة التي أحاطها بها سيمونيت، وبالتالي ينبغي أن ينتفي الفضل الذي خلعه عليه سيمونيت بجعله محور الازدهار الثقافي في أيام عبد الرحمن الناصر، وان أي واحد من العلماء الكثيرين الذين عاشوا في بلاط الخليفة الأندلسي العظيم أحق من ربيع بهذا الفضل فيما لو كان ثمة ضرورة لبلورة الزعامة الفكرية حول شخصية واحدة.

تجيء بعد ذلك المقولة الثانية التي تنسب كل فضل لنشر العلوم الرياضية والفلكية والطبية للعلماء النصارى وتجريد المسلمين من كل فضل.

لقد حدد سيمونيت ميدانين فقط لحواره هما: العلوم الرياضية والفلكية وكانتا مرتبطتين بعضهما ببعض، فالرياضي غالبا ما كان فلكيا والعكس صحيح، والعلوم الطبية.

إننا سوف نقدم في إيجاز شديد تعريفا بالعلماء المسلمين في هذين الميدانين في الأندلس قبل أن يولد ربيع الأسقف وفي عصره، ولو قد ذكر سيمونيت ميادين أخرى كالفلسفة والأدب والكيمياء والفيزياء والهندسة لكان قد دفع بنا إلى التعريف بالعلماء المسلمين وجهودهم وتآليفهم وتجاربهم في هذا الشأن، ولكنه لم يفعل، ليس عن قصد فيما نرجح ـ فالرجل يقول أي شيء مادام هذا القول ينال من المسلمين ويجردهم من أي فضل أصابوه أو إنجاز حققوه ـ ولكن لغفلة ونسيان وإننا سوف نغفل ذكر العلماء النصارى، ليس لنكران فضلهم أو جحود لجهدهم، ولكن لتصحح المقولة الخاطئة التي

افتراها سيمونيت وصدقها بعض المخدوعين من الدارسين غير العرب وغير المسلمين.

إن عدد العلماء المسلمين الرياضيين الفلكيين في الأندلس كثيروهم أصحاب انجازات عظيمة ومؤلفات نفيسة انتفع بها العالم الغربي حتى عهد قريب، فمن روادهم أحمد بن نصر المتوفى سنة ٣٣٢هـ وهو صاحب كتاب «المساحة المجهولة» الذي ذاع صيته واشتهر أمره[٦١].

ومنهم العالم الرياضي العظيم فخر الأندلس مسلمة بن أحمد المجريطي المتوفى ٣٩٤هـ (نسبة إلى مجريط وهي مدريد الحالية) وكان يلقب باقليدس الأندلس وهو صاحب مدرسة رياضية فلكية عظيمة أنجبت عددا من كبار الفلكيين والرياضيين الذين سوف نعرض لهم بعد قليل، ولمسلمة المجريطي عدد من المؤلفات النفيسة التي أشهرها رسالة الاصطرلاب، وثمار العدد، وتعديل الكواكب، كما أنه ترجم كتاب قبة الفلك لبطليموس إلى العربية،. ثم ترجمت الترجمة العربية إلى اللاتينية.

أما ريادته للعلوم الرياضية والفلكية التي أثمرت عددا من التلاميذ العلماء العظام فإن صاعدا الأندلسي يعبر عن ذلك بقوله: وقد أنجب (مسلمة) تلاميذ جلة لم ينجب عالم بالأندلس مثلهم [٦٢].

وأما تلاميذ مسلمة فمنهم أبو القاسم أصبغ بن محمد المعروف بابن السمح المتوفى سنة ٤٢٥ هـ كان ابن السمح كما يقول عنه صاعد الأندلسي متحققا في علم العدد والهندسة، متقدما في علم هيئة الأفلاك وحركات النجوم مع عناية بالطب، وأما مؤلفاته فمنها كتاب المدخل إلى الهندسة، وكتاب ثمار العدد المعروف بالمعاملات، وكتاب طبيعة العدد، وكتابان في الاصطرلاب، كما أن له زيجا ألّفه على نسق كتاب السند هند.

ومنهم أيضا أبو القاسم أحمد بن عبدالله بن عمر المشهور بابن الصفار، وهو من أهل قرطبة لكنه رحل إلى مدينة دانية وتوفى بها سنة ٤٢٥هـ وهي السنة التي توفى فيها ابن السمح الرياضي الفلكي الذي مر ذكره[٦٣].

وابن الصفار بدوره صاحب مدرسة كبيرة أنجبت عددا من العلماء الرياضيين من أهل قرطبة يعدّون حفدة علميين لمسلمة المجريطي، ولابن الصفار عدد من المؤلفات النفيسة منها كتاب في العمل بالاصطرلاب، والزيج الذي عمله على مذهب السند هند. ويذكر صاعد في ترجمته أن له أخا يسمى محمدا مشهورا بعمل الاصطرلاب لم يكن بالأندلس قبله أجمل صنعا لها منه[٦٤].

ومن تلاميذ مسلمة أبو عثمان سعيد بن محمد بن البغونش الطليطلي المتوفى سنة ٤٤٤ هـ الذي جمع بين الفلسفة والرياضة ومال إلى دراسة الطب، وقد توفر أيضا على

كتب المنطق وضبط كثيرا منها، كما توفر على كتب جالينوس فجمعها وصححها وبذل فيها جهدا كبيرا، ولكنه آثر في آخر حياته أن يلزم داره ويتفرغ لقراءة القرآن الكريم حتى توفي عن عمر قدره خمس وسبعون سنة(٦٥) .

ومنهم أبو الحكم عمرو بن عبدالرحمن بن أحمد المشهور بالكرماني، وكان من الراسخين في علمي العدد والهندسة، وهو من أهل قرطبة، وبعد أن درس على مسلمة اتجه إلى المشرق ووصل إلى حران حيث تعلم الطب وعاد إلى الأندلس حاملا معه رسائل اخوان الصفا المشهورة، وتوفي بسرقسطة سنة ٤٨٥ هـ وقد تجاوز التسعين(٦٦) .

ويجيء بعد ذلك جيل آخر من الرياضيين الأندلسيين المسلمين الذين من أشهرهم أبو إبراهيم بن يحيى الزرقالي المتوفى سنة ٤٧٢ هـ الذي يقول عنه المستشرق سانشر بيريز Sancher Perez إنه يعدّ أعظم أهل الفلك العرب، وإنه من طبقة أكابر علماء هذا الفن في العصور القديمة(٦٧).

وقد ابتكر الزرقالي نظريات جديدة عن الكواكب السيارة، كما اخترع أجهزة دقيقة مثل، «الزرقالية» و«الصفيحة» التي تسمى في الغرب Osfea .

ومن كتبه التي اعتبرت أصيلة في موضوعها كتاب الأفق، ورسالة في العمل بالصفيحة، وطريقة عمل اصطرلاب لرصد الكواكب السبعة وأفلاكها، لذلك فإن الفرنجة يعدّون الزرقالي من طبقة الرواد الذين وضعوا لهم أسماء لاتينية وعرفوه باسم إزراقيل.

وحتى ملوك المسلمين في الأندلس قد أغرموا بالفلسفة والرياضيات وعلم الفلك وفي مقدمة هؤلاء المقتدر بالله بن هود أمير سرقسطة المتوفى سنة ٤٧٣ هـ ، ولقد أورث المقتدر ولده الملك المؤتمن هوايته العلمية هذه، فغاص في علوم الرياضة والفلك حتى أذنيه وألف في الفلك كتابا نفيسا عرف «بكتاب الاستكمال» قال عنه موسى بن ميمون إنه جدير بأن يدرس بنفس العناية التي تدرس بها كتابات أقليدس وكتاب المجسطي لبطليموس.

إنه لا يزال في جعبة الببليوجرافيا الأندلسية عدد آخر من عظماء الرياضيين الفلكيين المهندسين المسلمين الذين أكملوا مسيرة الابهار الفكري والانجاز العلمي في الأندلس، ولكن هذا القدر الذي ذكرناه يكفي لتأكيد رأينا في مقولات سيمونيت في حق المسلمين.

ننتقل إذن إلى العلوم الطبية التي أنكرها سيمونيت على المسلمين يقول المستشرق الاسباني آنخل جنثالث بالنثيا ما نصه دون زيادة أونقصان: أزهر علم الطب إزهارا عظيما بين مسلمي الأندلس(٦٨). وفي يقيننا أن هذه الجملة تكفي للتعريف بالانجازات الطبية التي حققها الأطباء الأندلسيون المسلمون.

وكأي بلد مبتدىء في علم ما عمــد المسلمــون المهتمــون بتعلّم الطب إلى ابتعــاث أولادهم إلى افريقية أو المشرق للتعلّم والتدرب ثم العودة لخدمة أهليهم ومواطنيهم.

ولما رأى أهل الأندلس أول طبيب مسلم يفد إليهم من المشرق وهو يونس بن أحمد الحراني سارعوا إلى ارسال أبنائهم إلى الخارج لاكتساب هذا العلم، فتوجه عمر بن حفص بن برتى إلى القيروان ليدرس الطب على يدى ابن الجزار وأخذ عنه كتاب «زاد المسافر» في علاج الأمراض[٦٩]، وارتحل محمد بن عبدون الجبلي إلى مصر والبصرة وتعلم فيهما وتدرب في مارستانيهما وعاد إلى الأندلس سنة ٣٦٠ هـ[٧٠]. ومنهم الكرماني الذي مر ذكره فقد ارتحل إلى حران حيث درس الطب وعاد من المشرق ومعه نسخة من رسائل إخوان الصفا.

وبعد أن وقف علم الطب على قدم ثابتة في الأندلس بدأ الأطباء يدرسون في وطنهم ولا يرتحلون إلا مختــارين، فمن هؤلاء الأطبــاء سعيــد بن عبد ربه، ابن أخى أحمد بن عبــد ربــه صاحب العقد الفريد، كان سعيد طبيبا حاذقا وشاعرا أديبا وقد ابتكر طريقة جديدة في علاج الحميات كان يستعمل فيها المبردات[٧١].

ومن الأطبــاء البــارعــين أصحــاب الخبــرة والتأليف عبدالرحمن بن اسحاق بن الهيثم طبيب المنصور بن أبي عامر، له كتاب الكمال والتمام في الأدوية المسهلة والمقيئة، وكتاب الاكتفاء بالدواء من خواص الأشياء.

ومنهم أحمــد بن يونس بن أحمــد الحراني وأخوه عمر اللذان ارتحلا إلى المشرق حيث بقيــا عشــرة أعوام ثم عادا إلى الأندلس ولم يعمر عمر طويلا، أما أحمد فقد ألحقه المستنصــر بخــدمته، وكان يجمع بين التطبيب وتحضير الأدوية (الصيدلة) وكان له اثنا عشــر صبيــا من الصقــالبــة دربهم على تحضير الأدوية، وقد سنّ أحمد هذا سنة طيبة فجعــل من الطب مهنــة انســانيــة فكــان يواسي بعمله وفنــه الجــار والصديق والمسكين والضعيف ويصرف الدواء بالمجان للمحتاجين.

ويحتــل ابن جلجــل مكــانــة رفيعــة في عالم الطب والنّبات وهو رأس مدرسة كبيرة مرموقة، ومن كتبه: كتاب الترياق وكتاب تاريخ الأطباء، ومن الأطباء النابهين عريب بن سعــد الــذي مر ذكــره عند الحديث عن ربيع بن زيد الأسقف، وقد وضع عريب كتابا في طب الأطفال عنوانه: (خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولود)، وهو موجود ولا يزال مخطوطا بمكتبة الاسكوريال.

ومن مفــاخــر الطب والأطباء المسلمين أبو القاسم خلف الزهراوي ـ نسبة إلى مدينــة الزهــراء ـ الذي استفــاضت شهــرتــه عنــد القدامى والمحدثين من مسلمين

وأوروبيين، وهو أحد أصحاب التماثيل في كلية الطب بباريس ويعرفه الأوروبيون باسم أبو لكاسيس Abulcacis وقد جمع الزهراوي بين الجراحة والتطبيب وطب العيون، وكان يصنـع آلاتـه الجراحية بنفسه، وأجرى العمليات الكبرى التي لاتزال تعدّ من العمليات الصعبة الخطيرة في عصرنا الحديث، ومن ثم فإن مكانة الزهراوي رفيعة عند الأطباء وهم يعدّون هذا الطبيب المسلم من طبقة ابقراط وجالينوس(٧٢)، وللزهراوي أشهر كتاب في الطب عند الفرنجة والعرب على السواء وهو (التصريف لمن عجز عن التأليف) وقد ترجم إلى كثير من لغات العالم وقدم عنه الطبيب المصري العالم الدكتور محمد كامل حسين دراسة نفيسة نشرتها المنظمة العربية للتربية والثقافة، ولقد عاش الزهراوي بين سنتي ٣٢٤ ـ ٤٠٣هـ.

ومن كبار الأطباء المسلمين الأندلسيين الفيلسوفان الكبيران ابن باجه وابن رشد لقد اشترك ابن باجه مع سفيان الأندلسي في تأليف (كتاب التجارب) وأما ابن رشد فله الكتاب المشهور في الطب المعروف باسم (الكليات) وقد سبقت الاشارة إليه عند الحديث عن عقيـدة ابن رشـد فيما مضى من صفحات، والكتاب يجمع بين التشريح ووظائف الأعضاء والأمراض وأعراضها والأدوية والأغذية والعلاج.

ولعل أسرة بني زهر من الأسر التي استأثرت بشهرة كبيرة في الأندلس في ميداني الطب والشعر، وهم مع التسلسل أبو مروان عبد الملك بن زهر المتوفى سنة ٥٢٥ هـ ، ثم ابنـه أبـو العـلاء بن أبي مروان عبـدالملك بن زهر، ثم أبو مروان عبدالملك بن أبي العلاء بن زهر، وهو يحمل اسم جده وكنيته على السواء. إن أبا مروان الحفيد يعدّ أعظم الثـلاثـة، كمـا يعـدّ واحـدا من أعظم الأطبـاء الأنـدلسيـين يستوي في ذلك المسلمون والمسيحيون. ولابي مروان عدد من المؤلفات النفيسة منها كتاب (الاقتصاد) ـ في الطب طبعا ـ وكتاب في الأغذية والأدوية، وكتاب آخر يسمى (التيسير) وقد أهداه لابن رشد وكانا متعاصرين يوصف بأنه خير ما ألف العرب في الطب العلمي.

وكان أبو مروان من أسبق الأطباء إلى المناداة بفصل الجراحة عن الطب الباطني وعن الصيدلة، وكان يرى أنه لا ينبغي للطبيب أن يقوم بتحضير الأدوية(٧٣).

ويبقى أيضـا في جعبـة المكتبة الأندلسية عدد كبير آخر من الأطباء المسلمين العظماء الذين لا يتسع المجال هنا للحديث عن نبوغهم وإنجازاتهم.

فإذا ما عدنا مرة أخرى إلى كتاب المستعربين لسيمونيت وجدناه يسير في الفصول الأخرى على النهج نفسه الذي اختطه لنفسه من اختيار الموضوعات التي يحاول خلالها مصارعة الحضارة الاسلامية في الأندلس والاساءة إلى المسلمين بعامة ونسبة كل مكرمة إلى نصارى اسبانيا وكل نقيصة إلى مسلميها.

ولعل الصورة الوحيدة التي بدا فيها سيمونيت غيرشتام هي تلك التي قدمها عن ملوك الطوائف الذين خصص لهم الفصل الثالث والثلاثين، وهو متفق فيه مع دوزي، لأنهما يشربان من معين واحد، على أن سيمونيت لا يطيق أن تبقى صورة ملوك الطوائف على النحو الذي لا يخلو من الغمز، فلا يلبث أن يعلل تحسن حال المستعربين آنئذ بأنهم هم الذين فرضوا أنفسهم بقوة شخصياتهم على هذه الامارات الضعيفة.

إننا نعود فنكرر ما سبق أن قررناه في شأن هذا الكتاب، وهو أنه لا يصمد أمام النقد الموضوعي، لانه قائم من أوله إلى آخره على منهجية مريضة تعمد إلى اختلاق الأخبار وتزييف الأحداث والافتراء على الحقائق التاريخية، وتستهدف الاساءة إلى الاسلام والمسلمين بشكل عام وفي الأندلس بشكل خاص.

بعض المراجع العربية

ابن الأبّار ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله
التكملة لكتاب الصلة، ط القاهرة
ابن أبي أصيبعـة
عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ط القاهرة
بالنثيا، آنخل جنثالث
تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة الأستاذ الدكتور حسين مؤنس
النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥
ابن بسام الشنتريني، أبو الحسن علي
الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق الأستاذ الدكتور احسان عباس
ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبدالملك
كتاب الصلة، ط القاهرة
البكـري، أبو عبيد عبدالله بن عبدالعزيز
معجم ما استعجم، ط القاهرة
الجبوري، الدكتور عبدالله بن محمد
فقه الامام الأوزاعي، ط بغداد ١٩٧٧
حسـين مؤنس «الدكتور»
فجر الأندلس، القاهرة ١٩٥٩
ابن حيان، حيان بن خلف
المقتبس في تاريخ رجال الأندلس
تحقيق الأستاذ الدكتور محمود مكي
الخشني، محمد بن الحارث
تاريخ قضاة قرطبة، تحقيق ريبيرا، ط مدريد
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد «الحفيد»
* بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط مصطفى البابي الحلبي
* مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق الدكتور محمود قاسم
الزركلي، خير الدين
كتاب الاعلام، دار العلم للملايين، بيروت
الزهراوي، أبو القاسم
التصريف لمن عجز عن التأليف، ط القاهرة

ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن سعيد
* رايات المبرزين وشارات المميزين، مدريد ١٩٤٢
* المغرب في حلى المغرب، تحقيق الأستاذ الدكتور شوقي ضيف، ط دار المعارف
صاعد الطليطلي الأندلسي
طبقات الأمم، ط السعادة، القاهرة
الضبّي، أبو جعفر أحمد بن يحيى
بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، ط القاهرة
ابن عذارى المراكشي
البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ط بيروت
فتح الأندلس كتاب لمؤلف مجهول، ط الجزائر
الفتح بن خاقان القيسي
* قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ط بولاق
* مطمح الأنفس ومسرح التأنس، القسطنطينية ١٣٠٢هـ
ابن الفرضي، أبو الوليد عبدالله بن محمد الأزدي
تاريخ علماء الأندلس، ط القاهرة
ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر
تاريخ افتتاح الأندلس، ط القاهرة
لسان الدين بن الخطيب
الاحاطة في أخبار غرناطة، القاهرة
محمود مكي، الدكتور
الأندلس في شعر شوقي، بحث بالعدد الأول من المجلد الثالث من مجلة «فصول»
المراكشي، عبدالواحد
المعجب في تلخيص أخبار المغرب تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة
مصطفى الشكعة، الدكتور
* الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه، دار العلم للملايين، بيروت
* الشعر والشعراء في العصر العباسي، دار العلم للملايين، بيروت
مصطفى عوض الكريم، الدكتور
فن التوشيح، ط بيروت
المقرى، أحمد بن محمد
نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق محيي الدين عبدالحميد
النباهي، أبو الحسن بن عبدالله المالقي
تاريخ قضاة الأندلس، ط بيروت

المراجع غير العربية

ANDRES, JUAN. Origen, progresos y estado actual de toda la literatura. Ed. italiana, 1782-98; trad. castellana, 1784-806.

ASIN PALACIOS, M. La escatologia musulmana en la Divina Comedia. Madrid, 1919. 2.ªed. Madrid, 1943.

CODERA, F. Estudios criticos de historia arabe espanola. Madrid, 1917.

CONDE, JOSE ANTONIO. Historia de los Arabes en Espana. Madrid , 1820.

DOZY, REINHARDT p. Histoire des Musulmans d'Espagne. Leyde 1861. Ed. Levi-Provencal, Leyde, 1932.

– Scriptorum arabum loci de Abbadidis. Leyde, 1846-63.

GAYANGOS, PASCUAL. The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, 2 Vols. London, 1840-43.

GONZALEZ PALENCIA, A. Historia de la Espana musulmana. 4ªed. Editorial Labor, Barcelona, 1945.

ISIDIRO DE LAS CAGIGAS. Los Mozarabes. Madrid, 1947-49.

LEVI-PROVENCAL, E. Histoire de l'Espagne Musulmane. Paris, 1951.

– L'Espagne Musulmane au Xe. Siecle. Paris, 1932.

MENENDEZ PIDAL, RAMON. Historia Critica de Espana. Madrid, 1940.

RIBERA, J., y ASIN, M. Manuscritos arabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta para ampliacion de estudios. Madrid, 1912.

SCHACHT, JOSEPH. The Origins of Mohammedan Jurisprudence. Oxford, 1953.

SIMONET, FRANCISCO JAVIER. Historia de los Mozarabes de Espana. Madrid, 1897-1903.

الهوامش

١ ـ بحث الأندلس في شعر شوقي: العدد الأول من المجلد الثالث الخاص بشوقي وحافظ، ص ٢٠٠ ـ ٢٣٤، مجلة فصول.
٢ ـ الاسلام والعرب في دراسات العلماء الاسبان (الفصل المكتوب عن كوديرا).
٣ ـ مادة ليونه كايتاني في أعلام الزركلي.
٤ ـ الفكر الأندلسي صفحة (و) من المقدمة.
٥ ـ حقق الأستاذ الدكتور حسين مؤنس اسم الكتاب وهو (ذكر مشاهير أهل فاس في القديم) ورجح أن يكون مؤلفه واحدا من اثنين: ابي الوليد اسماعيل بن الأحمر صاحب كتاب «روضة النسرين» المتوفى سنة ٨٠٧هـ أو عبدالقادر الفاسي المتوفي سنة ١٠٥٠هـ (انظر فجر الأندلس، هامش صفحتي ٤٣٢، ٤٣٣).
٦ ـ Histoire de L'Espagne Musulmane III 172-173
٧ ـ فجر الأندلس ٤٣٦.
٨ ـ تاريخ افتتاح الأندلس ص ٣٩، ٤٠.
٩ ـ Histoire de L'Espagne Musulmane 2 Edition 1/74
١٠ـ تاريخ الفكر الأندلسي لبالنثيا ترجمة الدكتور حسين مؤنس صفحة ٢٠.
١١ـ تاريخ الفكر الأندلسي ص ٧٧، ٧٨.
١٢ـ تاريخ الفكر الأندلسي ص ١٧، ١٨.
١٣ـ جنثالث بالنثيا ص ٢١، ٢٢، عن مقال ريبيرا عن ابن قزمان.
١٤ـ فجر الأندلس هامش ٢٤٣ عن موسوعة كوديرا ٨/ ٢٠٤.
١٥ـ فجر الأندلس هامش ٤٤٥.
١٦ـ فجر الأندلس ص ٤٤٣.
١٧ـ فجر الأندلس ص ٤٤٢ عن النص الاسباني عن باسكوال دي جايانجوس.
١٨ـ نفح الطيب ١/٢٤٣.
١٩ـ بغية الملتمس صفحة ٢٥٩.
٢٠ـ نفح الطيب ١/١٧٨.
٢١ـ ابن القوطية صفحة ٣٩.
٢٢ـ تاريخ افتتاح الأندلس صفحة ٤٠.
٢٣ـ سيمونيت صفحة ١٠٦.
٢٤ـ تراجع فقرة الخلافات الدينية المسيحية في فجر الأندلس صفحة ٤٧٩ وما بعدها.
٢٥ـ سيمونيت صفحة ١٢٢.
٢٦ـ قضاة قرطبة صفحة ٩ وما بعدها.
٢٧ـ فجر الأندلس للدكتور حسين مؤنس ص ٦٤٠ عن بحث دوزي عن المراجع العربية لفتح الأندلس.
٢٨ـ تاريخ علماء الأندلس الترجمة ١٢٧.
٢٩ـ المصدر السابق الترجمة ١٢٠٢.
٣٠ـ تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٣٢٦.

٣١ـ عاش ابن مسرة بين ٢٦٩ ـ ٣١٨هـ، وعاش منذر بن سعيد بين ٢٧٢ ـ ٣٥٥هـ.
٣٢ـ فجر الأندلس صفحة ٦٤٣.
٣٣ـ تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٣٠٩.
٣٤ـ المصدر السابق صفحة ٣١٠.
٣٥ـ The Origins of Mohammedan Jurisprudence. Page 288
٣٦ـ فقه الامام الأوزاعي (أول تدوين) قامت بنشره وزارة الأوقاف العراقية بغداد ١٣٩٧هـ.
٣٧ـ تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٣٥٥.
٣٨ـ المصدر نفسه صفحة ٣٦٩.
٣٩ـ نفسه صفحة ٣٦٠.
٤٠ـ نفسه صفحة ٣٦٩.
٤١ـ نفسه صفحة ٣٦١.
٤٢ـ تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ١٤٣ وما بعدها.
٤٣ـ المصدر السابق صفحة ١٥٥، ١٥٦.
٤٤ـ فجر الأندلس صفحة ٤٢٦.
٤٥ـ المصدر السابق صفحة ٤٣١.
٤٦ـ المستعربون صفحة ٤٤.
٤٧ـ سيمونيت ص ٤٥.
٤٨ـ المصدر السابق ص ٤٦.
٤٩ـ المستعربون ص ٦٧.
٥٠ـ المستعربون ص ٧٩.
٥١ـ المصدر نفسه صفحة ٤٨.
٥٢ـ نفسه صفحة ٨٨.
٥٣ـ المستعربون صفحة ٣٨٥ ـ ٣٨٧.
٥٤ـ المستعربون ص ٥١٣ وما بعدها.
٥٥ـ نفح الطيب ٤/١٧٦ من رسالة عبدالوهاب بن حزم في فضل الأندلس.
٥٦ـ تاريخ الفكر الأندلسي هامش صفحتي ٤٨٧، ٤٨٨.
٥٧ـ مطمح الأنفس صفحة ٢٧.
٥٨ـ يراجع في ذلك نفح الطيب ٢/١٠٦، ١٠٧.
٥٩ ـ الفصل الثلاثون من كتاب «المستعربون».
٦٠ـ المستعربون صفحة ٤٥.
٦١ـ نفح الطيب ٤/١٦٨.
٦٢ـ طبقات الأمم ص ١٠٧.
٦٣ـ المصدر السابق صفحة ١٠٧، ١٠٨.
٦٤ـ المصدر السابق صفحة ١٠٨، ١٠٩.
٦٥ـ المصدر نفسه صفحة ١٢٧، ١٢٨
٦٦ـ نفسه ١٠٩ ـ ١١٠.

٦٧- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٤٥١.
٦٨- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٤٦١.
٦٩- عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٢/ ٣٧.
٧٠- طبقات الأمم ص ١٢٥.
٧١- عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٢/ ٤٢.
٧٢- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٤٦٦.
٧٣- تاريخ الفكر الأندلسي.

فهارس الكتاب*

إعـداد
محمـد محمـد عـارف
أخصائي المكتبات بمركز البحـوث
جامعـة الإمام محمد بن سعود الإسلاميـــة

* رتبت المواد حسب الترتيب الهجائي وذكر بعد كل مادة في الفهرس الجزء ورمز له بالحرف (ج) ثم رقمه ، والصفحة ورمز لها بالحرف (ص) ثم رقمها ، ثم الأسطر التي ذكرت فيها المادة في كل صفحة .

أولا :فهرس الآيات القرآنيـة

ــ أ ــ

قال تعالى :

«آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله . لانفرق بين أحد من رسله»

[سورة البقرة : ٢٨٥] ج ١ ، ص ٥٣ : ١٧ ــ ١٨

قال تعالى :

«اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحداً لاإله إلا هو سبحانه عما يشركون» [سورة التوبة : ٣١]

ج ١ ، ص ٧٢ : ٢٤ ــ ٢٦

قال تعالى :

«إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون إني لكم رسول أمين» [سورة الشعراء : ١٠٦ ، ١٠٧] ج ١ ، ص ٤٢١ : ٨ ــ ٩

قال تعالى :

«إذ القلوب لدى الحناجر» [سورة غافر : ١٨] ج ١ ، ص ٤٢٤ : ١٩

قال تعالى :

«إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين» [سورة القلم : ١٥]

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٢٩

ج ١ ، ص ٤٢١ : ١

قال تعالى :

(الأعراب أشد كفراً ونفاقاً) [سورة التوبة : ٩٧] ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٤

قال تعالى :

«أفرأيتم اللاّت والعزى ومناة الثالثة الأخرى» [سورة النجم : ١٩ــ ٢٠]

ج ١ ، ص ١٦٢ : ١٤ ــ ١٥

قال تعالى :

«أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند الله لوجدوا فيه أختلافاً كثيراً»

[سورة النساء : ٨٢]

ج ١ ، ص ٤٧ : ١٧ ــ ١٨

ج ١ ، ص ٢٢٥ : ٢٦ ــ ٢٧

قال تعالى :

«اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم الذي علَّم بالقلم» [سورة العلق : ١ ــ ٤]

ج ١ ، ص ١٥١ : ٢ ــ ٣

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٢٦

ج ١ ، ص ٢٢٣ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣١ : ٣ ــ ٤

قال تعالى :

«إلا ماقد سلف» [سورة النساء : ٢٢] ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢٣

قال تعالى :

«الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه» [سورة البقرة : ١٤٦] ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٥

قال تعالى :

«الَّذين يتَّبعون الرسول النبي الأمِّي الذين يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرِّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم» [سورة الأعراف : ١٥٧]

ج ١ ، ص ٦٥ : ١٦ ــ ١٨

قال تعالى :

«ألكم الذكر وله الأنثى تلك إذاً قسمة ضيزى . إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم . ماأنزل الله بها من سلطان» [سورة النجم : ٢١ ــ ٢٣]

ج ١ ، ص ١٦٣ : ٤ ــ ٦

قال تعالى :

«ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون» [سورة آل عمران : ٢٣] .

ج ١ ، ص ٧٢ : ١٨ — ٢٠

قال تعالى :

«ألم تر أنهم في كل واد يهيمون» [سورة الشعراء : ٢٢٥]

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ٢٣

قال تعالى :

«ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل ، ألم يجعل كيدهم في تضليل ، وأرسل عليهم طيراً أبابيل ، ترميهم بحجارة من سجيل ، فجعلهم كعصف مأكول»

[سورة الفيل : ١ — ٥]

ج ١ ، ص ٤٢٥ : ٣ — ٤

قال تعالى :

ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً»

[سورة النساء : ٦٠]

ج ١ ، ص ٧٢ : ١٤ — ١٧

قال تعالى :

«ألم نشرح لك صدرك ، ووضعنا عنك وزرك ، الذي أنقض ظهرك ، ورفعنا لك ذكرك»

[سورة الشرح : ١ — ٤] ج ١ ، ص ٥٣ : ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لايعلمهم إلا الله» [سورة ابراهيم : ٩] ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٥

قال تعالى :

«أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا»

[سورة الفرقان : ٤٤] ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٣٠

قال تعالى :

«أم لكم كتاب فيه تدرسون» [سورة القلم : ٣٧] ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢٨

قال تعالى :

«إن الذين لايؤمنون بالآخرة ليسمُّون الملائكة تسمية الأنثى ومالهم به من علم إن يتبعون إلا الظن ، وإن الظن لايغني من الحق شيئا» [سورة النجم : ٢٧ — ٢٨]

ج ١ ، ص ١٦٣ : ٦ — ٨

قال تعالى :

«إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون» [سورة النحل : ١٢٨]

ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ٢٦

قال تعالى :

«إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين» [سورة الأعراف : ٥٤]

ج ١ ، ص ٦٤ : ٢٩

ج ١ ، ص ٦٥ : ١ — ٣

ج ١ ، ص ٧١ : ٢٢ — ٢٤

قال تعالى :

«إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً» [سورة الأسراء : ٩] ج ١ ، ص ٢٦١ : ٤ — ٥

قال تعالى :

«إن هو إلا ذكر للعالمين» [سورة ص : ٨٧] ج ١ ، ص ١٨٣ : ١ — ٢

قال تعالى :

«إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً ، لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسجوه بكرة وأصيلا» [سورة الفتح : ٨ — ٩] ج ١ ، ص ٤٨ : ١٢ — ١٣

قال تعالى :

«إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما» [سورة النساء : ١٠٥]

ج ١ ، ص ٧٢ : ٤ ـــ ٥
ج ١ ، ص ٢٦٣ : ٨ ـــ ٩

قال تعالى :

«إنا جعلنا ماعلى الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا . وإنا لجاعلون ماعليها صعيداً جرزا» [سورة الكهف : ٧ ـــ ٨] ج ١ ، ص ٣٣ : ٢٣ ـــ ٢٤

قال تعالى :

«إنك ميت وإنهم ميتون ، ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون»
[سورة الزمر : ٣٠ ـــ ٣١]
ج ١ ، ص ٤٣ : ١٥ ـــ ١٦
ج ١ ، ص ٤٤ : ١٩

قال تعالى :

«إنما أمره إذا أراد شيئاً أنْ يقول له : كن فيكون [سورة يس : ٨٢]
ج ١ ، ص ٥٢ : ٩

قال تعالى :

«إنه لقول رسول كريم . ذي قوة عند ذي العرش مكين . مطاع ثم أمين . وما صاحبكم بمجنون» [سورة التكوير : ١٩ ـــ ٢٢]
ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٣
ج ١ ، ص ٢٣٠ : ١٦ ـــ ١٧

قال تعالى :

«انهم يرونه بعيداً ، ونراه قريباً ، يوم تكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن . ولايسأل حميم حميماً . يُبصرونهم يود المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه ، وصاحبته وأخيه . وفصيلته التي تؤيه . ومن في الأرض جميعاً ثم ينجيه» [سورة المعارج : ٦ ـــ ١٤]
ج ١ ، ص ٤٥ : ١١ ـــ ١٤

قال تعالى :

«أول بيت وضع للناس»

[سورة آل عمران : ٩٦]
ج ١ ، ص ٦٤ : ١ — ٢

قال تعالى :

«اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» [سورة الأنعام : ٩٠]
ج ١ ، ص ٣٨ : ٢٠ — ٢١

— ب —

قال تعالى :

«بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة» [سورة الأنعام : ١٠١]
ج ١ ، ص ٣٨ : ١٢ — ١٣

— ت —

قال تعالى :

«تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» [سورة الفرقان : ١]
ج ١ ، ص ١٨٣ : ١

قال تعالى :

«تعرج الملائكة والروح إليه» [سورة المعارج : ٤] ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٦

قال تعالى :

«تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ماكنت تعلمها أنت ولاقومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتقين» [سورة هود : ٤٩]
ج ١ ، ص ٤٢٠ : ١٩ — ٢٠

قال تعالى :

«تنزل الملائكة والروح فيها» [سورة القدر : ٤]
ج ١ ، ص ٢١٤ : ٩ ، ١٢ — ١٣
ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٥

— ث —

قال تعالى :

«ثم جعلناكم على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لايعلمون»

[سورة الجاثية : ١٨]
ج ١ ، ص ٦٥ : ١١ ــ ١٢
ج ١ ، ص ٧١ : ٢٨ ــ ٢٩

— خ —

قال تعالى :
«خذ من أموالهم ..» [سورة التوبة : ١٠٣]
ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٢٠

— ر —

قال تعالى :
«رَبِّ اشرح لي صدري» [سورة طـه : ٢٥] ج ١ ، ص ٥٣ : ٢٤ ــ ٢٥

قال تعالى :
«رَبُّ المشرق والمغرب» [سورة الشعراء : ٢٨] ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٢٠

قال تعالى :
«رَبُّ المشرق والمغرب لاإله إلا هو فاتخذه وكيلا» [سورة المزمل : ٩]
ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٣ ــ ١٤

قال تعالى :
«رَبُّ المشرقين ورَبُّ المغربين» [سورة الرحمن : ١٧]
ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٢٠ ــ ٢١

قال تعالى :
«الرحمن على العرش استوى» [سورة طـه : ٥]
ج ١ ، ص ٢١٨ : ١٦ ــ ١٧

— ص —

قال تعالى :
«صرح مُمرَّد من قوارير» [سورة النمل : ٤٤]
ج ١ ، ص ٤٢٦ : ١٥

ـ ع ـ

قال تعالى :

«عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه» [سورة المائدة : ٩٥]

ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢٤

قال تعالى :

«عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين» [سورة التوبة : ٤٣] ج ١ ، ص ٣٥ : ٢٢

قال تعالى :

«علَّم بالقلم . علَّم الإنسان مالم يعلم» [سورة العلق : ٤ ــ ٥]

ج ١ ، ص ١٥٠ : ١٣ ــ ١٤

ـ غ ـ

قال تعالى :

«غرف من فوقها غرف مبنية» [سورة الزمر : ٢٠] ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢١

قال تعالى :

«غلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون ، في بضع سنين»

[سورة الروم : ٢ ــ ٤]

ج ١ ، ص ٤٨ : ٢٥ ــ ٢٦

ـ ف ـ

قال تعالى :

«فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون» [سورة المائدة : ٩٠ ــ ٩١] ج ١ ، ص ٢٨٤ : ٨ ــ ١٠

قال تعالى :

«فاعتبروا يأولي الأبصار» [سورة الحشر : ٢ ج ٢ ، ص ٣١ : ٧

قال تعالى :

«فاعلم أنه لاإله إلا الله واستغفر لذنبك» [سورة محمد : ١٩]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٢ — ١٣

قال تعالى :

«فان تولوا فقل حسبي الله لاإله إلا هو» [سورة التوبة : ١٢٩] ج ١ ، ص ١٧٩ : ٩

قال تعالى :

«فان كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك» [سورة يونس : ٩٤]

ج ١ ، ص ٥١ : ١١ — ١٢ ، ٢٣

قال تعالى :

«فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء» [سورة البقرة : ٢٨٢]

ج ١ ، ص ٢٨٧ : ٢ — ٣

قال تعالى :

«فأوحى إلى عبده ماأوحى» [سورة النجم : ١٠] ج ١ ، ص ٢١٦ : ٩ — ١٠

قال تعالى :

«فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا» [سورة مريم : ١١]

ج ١ ، ص ٢٢٩ : ١٩ — ٢٠

قال تعالى :

«فأين تذهبون ، إن هو إلا ذكر للعالمين» [سورة التكوير : ٢٦ — ٢٧]

ج ١ ، ص ١٨٣ : ٢

قال تعالى :

«فتول عنهم يوم يدع الداع إلى شيء نكر ، خشعا أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر» [سورة القمر : ٦ —٧] ج ١ ، ص ٣٣ : ٢١ — ٢٢

قال تعالى :

«فخشينا أن يرهقها طغياناً وكفراً» [سورة الكهف : ٨٠] ج ١ ، ص ٤٩ : ١٥

قال تعالى :

«فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون .، أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون» [سورة الطور : ٢٩ — ٣٠]

ج ١ ، ص ٤٠٠ : ١٦ — ١٧

قال تعالى :

«فقطع دابر القوم الذين ظلموا» [سورة الأنعام : ٤٥] ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٢

قال تعالى :

«فلا أقسم بربِّ المشارق والمغارب» [سورة المعارج : ٤٠] ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٢١

قال تعالى :

«فلا وربك لايؤمنون حتى يحكِّموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما» [سورة النساء : ٦٥]

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٥ — ٢٦

قال تعالى :

«فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم»

[سورة النور : ٦٣]

ج ١ ، ص ٢٧١ : ٢٤ — ٢٥

قال تعالى :

«فهل ترى لهم من باقية» [سورة الحاقة : ٨]

ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٣ — ١٤

قال تعالى :

«فويل للمصلين» [سورة الماعون : ٤] ج ٢ ، ص ٢٦ : ١٩

— ق —

قال تعالى :

«قال وقد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم مانزل الله بها من سلطان فانتظروا إني معكم من المنتظرين»

[سورة الأعراف : ٧١]

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٧ — ٢٩

قال تعالى :

«قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم»
[سورة الحجرات : ١٤]
ج ٢ ، ص ٦٦ : ١١

قال تعالى :

«قالوا الآن جئت بالحق» [سورة البقرة : ٧١]
ج ١ ، ص ٢١٦ : ٢٥

قال تعالى :

«قل إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين ، لاشريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين» [سورة الأنعام : ١٦٢ ــ ١٦٣]
ج ١ ، ص ٦٤ : ٢٦ ــ ٢٧
ج ١ ، ص ٧١ : ٢٠ ــ ٢١

قال تعالى :

«قل إن كان للرحمٰن ولد فأنا أول العابدين» [سورة الزخرف : ٨١]
ج ١ ، ص ٣٨ : ١٧

قال تعالى :

«قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم»
[سورة آل عمران : ٣١]
ج ١ ، ص ٢٧١ : ٢٦ ــ ٢٧

قال تعالى :

«قل أندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ، ونُردُّ على أعقابنا بعد أن هدانا الله»
[سورة الأنعام : ٧١ ــ ٧٢]
ج ١ ، ص ١٦٣ : ١٤ ــ ١٥

قال تعالى :

«قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليَّ أنما إلهكم إلٰه واحد» [سورة الكهف : ١١٠]
ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٠ ــ ١١

قال تعالى :

«قل إنما أنا منذر وما من إله إلا الله الواحد القهار» [سورة ص : ٦٥]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٢

قال تعالى :

«قل إنّما يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد» [سورة الأنبياء : ١٠٨]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١١

قال تعالى :

«قل لاأسألكم عليه أجراً إن هو إلا ذكرى للعالمين» [سورة الأنعام : ٩٠]

ج ١ ، ص ١٨٢ : ٢٩

قال تعالى :

«قل لاأقول لكم عندي خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم إني ملك ، إن أتبع إلّا مايوحى إليّ» [الأنعام : ٥٠]

ج ١ ، ص ٣٠ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف» [سورة الأنفال : ٣٨]

ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢١ — ٢٢

قال تعالى :

«قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون» [سورة الزمر : ٩]

ج ٢ ، ص ٣١ : ١٠ — ١١

ج ٢ ، ص ١٢٣ : ٣

قال تعالى :

«قل هو ربي لاإله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب» ، [سورة الرعد : ٣٠]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ٩ — ١٠

— ك —

قال تعالى :

«كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد»

[سورة ابراهيم : ١] ج ١ ، ص ٢٦١ : ٢ ــ ٣

قال تعالى :

«كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ، قالوا بلى»

[سورة الملك : ٨ ــ ٩]

ج ١ ، ص ٣٣ : ٢٥ ــ ٢٦

قال تعالى :

«كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»

[سورة آل عمران : ١١٠]

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٤ ــ ٥

ج ٢ ، ص ١٢٦ : ٢٤

ــ ل ــ

قال تعالى :

«لاتحرك به لسانك لتعجل به ، إن علينا جمعه وقرآنه ، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه» [سورة القيامة : ١٦ ــ ١٩]

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٢٠ ــ ٢٢ ، ٢٨

قال تعالى :

«لاتدركه الأبصار» [سورة الأنعام : ١٠٣] ج ١ ، ص ٢١٨ : ٢٥ ــ ٢٦

قال تعالى :

«لقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لايرجون نشوراً»

[سورة الفرقان : ٤٠] ج ١ ، ص ٢٤١ : ٢١ ــ ٢٢

قال تعالى :

«لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من الله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم» [سورة الأعراف : ٥٩] ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٦

قال تعالى :

«لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ماعنتم» [سورة التوبة : ١٢٨]

ج ١ ، ص ٤١ : ٢٩ ــ ٣٠

قال تعالى :

«لقد رأى من آيات ربه الكبرى» [سورة النجم : ١٨]

ج ١ ، ص ٢١٤ : ١٥

ج ١ ، ص ٢١٨ : ٢٨

قال تعالى :

«ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر» [سورة الفتح : ٢]

ج ١ ، ص ٥٣ : ٢٢

ج ١ ، ص ٥٤ : ٦

— م —

قال تعالى :

«ماجعل عليكم في الدين من حرج» [سورة الحج : ٧٨]

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٤

قال تعالى :

«ماكان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا ، والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم ، لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم»

[سورة الأنفال : ٦٧ ، ٦٨]

ج ١ ، ص ٣٥ : ١٦

قال تعالى :

«ماكذب الفؤاد مارأى»

[سورة النجم : ١١] ج ١ ، ص ٢١٩ : ١ ، ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«من بعد وصية يوصين بها أو دين»

[سورة النساء : ١٢] ج ١ ، ص ٢٤٦ : ١١

قال تعالى :

«من يطع الرسول فقد أطاع الله»

[سورة النساء : ٨٠] ج ١ ، ص ٦٥ : ٢٨

قال تعالى :

«منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة» [سورة آل عمران : ٧]

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ٢٤ — ٢٥

— ن —

قال تعالى :

«ن والقلم ومايسطرون» [سورة القلم : ١]

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١٦

قال تعالى :

«نحن خلقناهم وشددنا أسرهم» [سورة الإنسان : ٢٨]

ج ١ ، ص ٢٦ : ٣

قال تعالى :

«نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن» [سورة يوسف : ٣]

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ١ — ٢

ج ١ ، ص ٢٤٠ : ٢٦

قال تعالى :

«نزل به الروح الأمين» [سورة الشعراء : ١٤]

ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٣

— هـ —

قال تعالى :

«هل أنبئكم على من تنزَّل الشياطين ، تنزَّل على كل أفاك أثيم»

[سورة الشعراء : ٢٢١ — ٢٢٢]

ج ١ ، ص ٤٠٠ : ٢٢ — ٢٣

— و —

قال تعالى :

«واتبع مايوحى إليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين» [سورة يونس : ١٠٩]

ج ١ ، ص ٧٢ : ٧

قال تعالى :

«واتل ماأوحي إليك من كتاب ربك لامبَدِّل لكلماته ولن تجهد من دونه ملتحداً»

[سورة الكهف : ٢٧]

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٣ ـــ ٤

قال تعالى :

«وأحل لكم ماوراء ذلك أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين»

[سورة النساء : ٢٤]

ج ١ ، ص ٢٦٤ : ١ ـــ ٢

قال تعالى :

«وإذا تتلى عليهم آياتنا قال الذين لايرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله . قل مايكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا مايوحى إليَّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم»

[سورة يونس : ١٥]

ج ١ ، ص ٤٨ : ٧ ـــ ٩

ج ١ ، ص ٧٢ : ٢٧ ـــ ٣٠

قال تعالى :

«وأشهدوا ذَوَي عدل منكم» [سورة الطلاق : ٢]

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ٢١ ـــ ٢٢

قال تعالى :

«وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين»

[سورة المائدة : ٩٢]

ج ١ ، ص ٦٥ : ٢٤ ـــ ٢٥

قال تعالى :

«واعبد ربك حتى يأتيك اليقين» [سورة الحجر : ٩٩]

ج ١ ، ص ٤٤ : ١١ ـــ ١٢

قال تعالى :

«وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم» [سورة النحل : ١٥]

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ١٠ــ ١١

قال تعالى :

«والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون» [سورة النحل : ٧٨]

ج ٢ ، ص ٣١ : ٧ ــ ٩

قال تعالى :

«والله يقبض ويبسط» [سورة البقرة : ٢٤٥]

ج ١ ، ص ٤١٨ : ٢٣

قال تعالى :

«وإله آبك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلها واحداً» [سورة البقرة : ١٣٣]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٤

قال تعالى :

«وإلى الله المصير» [سورة النور : ٤٢] ج ١ ، ص ٢٢ : ١٧

قال تعالى :

وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إلٰه غيره قد جاءتكم بينة من ربكم» [سورة الأعراف : ٧٣]

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٩ ــ ٣٠

قال تعالى :

«وإلى عاد أخاهم هوداً قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إلٰه غيره أفلا تتقون» [سورة الأعراف : ٦٥]

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٦ ــ ٢٧

قال تعالى :

«وإلى مدين أخاهم شعيباً قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إلٰه غيره قد جاءتكم بينة من ربكم» [سورة الأعراف : ٨٥]

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٣٠

قال تعالى :

«وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم» [سورة المائدة : ٤٩]

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٣ — ٢٤

قال تعالى :

«وإن مَّانرينَّك بعض الذي نعدهم أو نتوفّينَّك ، فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب»

[سورة الرعد : ٤٠]

ج ١ ، ص ٤٣ : ٥ — ٦

قال تعالى :

«وانتصروا من بعد ماظلموا» [سورة الشعراء : ٢٢٧]

ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢٤ — ٢٥

قال تعالى :

«وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلَّمك مالم تكن تعلم ، وكان فضل الله عليك عظيماً

[سورة النساء : ١١٣]

ج ١ ، ص ٣٥ : ٩ — ١١

قال تعالى :

«وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانُزِّل إليهم ولعلهم يتفكرون» [سورة النحل : ٤٤]

ج ١ ، ص ٢٦٣ : ٧ — ٨

قال تعالى :

«وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه»

[سورة المائدة : ٤٨]

ج ١ ، ص ٥٢ : ٣ — ٤

قال تعالى :

«وأنه أهلك عاداً الأولى . وثمود فما أبقى» [سورة النجم : ٥٠ — ٥١]

ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٣

قال تعالى :

«وإنه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين»

[سورة الشعراء : ١٩٢ ـــ ١٩٥]

ج ١ ، ص ٢٦ : ٢٤ ـــ ٢٦

ج ١ ، ص ٤٠١ : ١٢ ـــ ١٣

قال تعالى :

«وأنهم يقولون مالايفعلون» [سورة الشعراء : ٢٢٦]

ج ١ ، ص ٤٠٣ : ٥ ـــ ٦

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ٢٥

قال تعالى :

«وأوحى ربك إلى النحل» [سورة النحل : ٦٨]

ج ١ ، ص ٢٢٩ : ١٩ ـــ ٢٠

قال تعالى :

«وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة» [سورة الأنبياء : ٧٣]

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ٨ ـــ ٩

قال تعالى :

«وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا» [سورة مريم : ٣١]

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ١٠

قال تعالى :

«وتلك الأيام نداولها بين الناس» [سورة آل عمران : ١٤٠]

ج ٢ ، ص ٣٠١ : ٢٢

قال تعالى :

«وجفان كالجواب وقدور راسيات» [سورة سبأ : ١٣]

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ١٩

قال تعالى :

«والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» [سورة المائدة : ٣٨]

ج ١ ، ص ٢٦٤ : ٤ ــ ٥

قال تعالى :

«وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها وقال لهم خزنتها ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين» [سورة الزمر : ٧١]

ج ١ ، ص ٤٤ : ٣٠

قال تعالى :

«وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله» [سورة آل عمران : ١٥٩]

ج ٢ ، ص ٣٠٥ : ٢١ ــ ٢٢

قال تعالى :

«والشعراء يتّبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ماظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون» [سورة الشعراء : ٢٢٤ ــ ٢٢٧]

ج ١ ، ص ٤٠١ : ١٨ ــ ٢٠

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٢٠ ــ ٢١

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ٢٤

قال تعالى :

«والضحى والليل إذا سجى» [سورة الضحى : ١]

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١٧

قال تعالى :

«وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين» [سورة البقرة : ٣١]

ج ١ ، ص ٢٤٣ : ١٨ ــ ١٩

قال تعالى :

«وقال الله لاتتخذوا إلٰهين اثنين إنما هو إلٰه واحد» [سورة النحل : ٥١]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ٣ ــ ٤

قال تعالى :

«وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكثف ونزلناه تنزيلا» [سورة الاسراء : ١٠٦]

ج ١ ، ص ١٧٧ : ٢٣ ــ ٢٤

قال تعالى :

«وقروناً بين ذلك كثيراً» [سورة الفرقان : ٣٨]

ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٤

قال تعالى :

«وكم من ملك في السموات لاتغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى» [سورة النجم : ٢٦]

ج ١ ، ص ١٦٣ : ٨ ــ ٩

قال تعالى :

«ولا تدع مع الله إلها آخر لاإله إلا هو» [سورة القصص : ٨٨]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١١ ــ ١٢

قال تعالى :

ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي اليك وحيه وقل رب زدني علماً»
[سورة طـه : ١١٤]

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٢٩

قال تعالى :

«ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب . إن الذين يفترون على الله الكذب لايفلحون» [سورة النحل : ١١٦]

ج ١ ، ص ٦٥ : ٣ ــ ٤

ج ١ ، ص ٧١ : ٢٦ ــ ٢٧

قال تعالى :

«ولا تلبسوا الحق بالباطل» [سورة البقرة : ٤٢]

ج ١ ، ص ٢١٦ : ٢٤

قال تعالى :

«ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»

[سورة آل عمران : ١٠٤]

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٣ — ٤

ج ٢ ، ص ١٢٦ : ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«ولقد آتينا موسى الكتاب فلا تكن في مرية من لقائه» [سورة السجدة : ٢٣]

ج ١ ، ص ٥٠ : ٢٦ — ٢٧

قال تعالى :

«ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يُعلِّمه بشر لسان الذي يُلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين» [سورة النحل : ١٠٣]

ج ١ ، ص ١٦٥ : ٧ — ٨

قال تعالى :

«ولو نزلناه على بعض الأعجمين . فقرأه عليهم ماكانوا به مؤمنين»

[سورة الشعراء : ١٩٨ — ١٩٩]

ج ١ ، ص ٤٠١ : ١٣ — ١٤

قال تعالى :

«وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» [سورة الحشر : ٧]

ج ١ ، ص ٦٦ : ١

ج ١ ، ص ٢٧١ : ٢٢ — ٢٣

قال تعالى :

«وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنَّه لا إِلٰه إلا أنا فاعبدون»

[سورة الأنبياء : ٢٥]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ٤ — ٥

قال تعالى :

«وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي» [سورة الحج : ٥٢]

ج ١ ، ص ١٦٢ : ٢٤

قال تعالى :

«وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» [سورة الأنبياء : ١٠٧]

ج ١ ، ص ١٨٢ : ٣٠

قال تعالى :

«وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً» [سورة سبأ : ٢٨]

ج ١ ، ص ١٨٣ : ٣

قال تعالى :

«وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحداً لاإله إلّا هو» [سورة التوبة : ٣١]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٤ ـــ ١٥

قال تعالى :

«وما تسألهم عليه من أجر إن هو إلا ذكر للعالمين» [سورة يوسف : ١٠٤]

ج ١ ، ص ١٨٢ : ٢٩ ـــ ٣٠

قال تعالى :

«وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلّا ذكر وقرآن مبين» [سورة يس : ٦٩]

ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢ ـــ ٣

قال تعالى :

«وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا»

سورة القصص : ٥٩]

ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢٠ ـــ ٢١

قال تعالى :

«وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ، ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا ، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة . فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، توبة من الله وكان الله عليماً حكيما» [سورة النساء : ٩٢]

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٧ ـــ ١٢ ، ١٩ ـــ ٢٠

قال تعالى :

«وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلَّ ضلالا مبيناً» [سورة الأحزاب : ٣٦]

ج ١ ، ص ٧٩ : ٢٦ ــ ٢٧

قال تعالى :

«وما كان لنبي أن يغل» [سورة آل عمران : ١٦١]

ج ١ ، ص ٤٩ : ٢٨

قال تعالى :

«وما كان هذا القرآن أن يفتري من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لاريب فيه رب العالمين» [سورة يونس : ٣٧]

ج ١ ، ص ١٦٥ : ١١ ــ ١٢

قال تعالى :

«وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» [سورة الإسراء : ١٥]

ج ١ ، ص ٢٨٨ : ١٩ ــ ٢٠

قال تعالى :

«وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون» [سورة العنكبوت : ٤٨]

ج ١ ، ص ٢٢٤ : ٢٦

ج ١ ، ص ٢٢٥ : ٢٣

قال تعالى :

«وما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك» [سورة القصص : ٨٦]

ج ١ ، ص ٢٢١ : ٦ ــ ٧

قال تعالى :

«وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل» [سورة آل عمران : ١٤٤]

ج ١ ، ص ٤٣ : ١٥

ج ١ ، ص ٤٤ : ١٦

قال تعالى :

«وماهو إلا ذكر للعالمين» [سورة القلم : ٥٢]

ج ١ ، ص ١٨٣ : ٢

قال تعالى :

«وماينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً» [سورة مريم : ٩٢]

ج ١ ، ص ٣٨ : ١٤

قال تعالى :

«ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً ، إن في ذلك لآية لقوم يعقلون» [سورة النحل : ٦٧]

ج ١ ، ص ٢٨٣ : ٢٣ — ٢٤

قال تعالى :

«ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً» [سورة الإسراء : ٣٣]

ج ١ ، ص ٢٨١ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«ومن كان غنياً فليستعفف ، ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف» [سورة النساء : ٦]

ج ٢ ، ص ٢٥٥ : ١

قال تعالى :

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» [سورة المائدة : ٤٥]

ج ١ ، ص ، ٧٣ : ٤

قال تعالى :

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» [سورة المائدة : ٤٧]

ج ١ ، ص ٧٣ : ٦

قال تعالى :

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» [سورة المائدة : ٤٤]

ج ١ ، ص ٧٣ : ٢

قال تعالى :

«ومن الناس من يعبد الله على حرفٍ . فإن أصابه خير اطمأن به . وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة . ذلك هو الخسران المبين» [سورة الحج : ١١]

ج ١ ، ص ١٧ — ١٨

قال تعالى :

«ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين»

[سورة آل عمران : ٨٥]

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٩ — ١٠

قال تعالى :

«ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة» [سورة آل عمران : ١٦١]

ج ١ ، ص ٥٠ : ١٥

قال تعالى :

«والنجم إذا هوى ، ماضل صاحبكم وما غوى» [سورة النجم : ١ — ٢]

ج ١ ، ص ٢١٤ : ١٤ — ١٥

قال تعالى :

«ونخل طلعها هضيم» [سورة الشعراء : ١٤٨]

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢٣

قال تعالى :

«ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيءٍ وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين»

[سورة النحل : ٨٩]

ج ١ ، ص ٢٦١ : ٧ — ٨

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٠

قال تعالى :

«وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون» [سورة الأنعام : ١٥٥]

ج ١ ، ص ٧٢ : ٢

قال تعالى :

«وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه» [سورة الأنعام : ٩٢]

ج ١ ، ص ١٦٥ : ١٢

قال تعالى :

«وهم في الغرفات آمنون» [سورة سبأ : ٣٧]

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢٢

قال تعالى :

«ووهبنا له اسحٰق ويعقوب» [سورة الأنعام : ٨٤]

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ٨

قال تعالى :

«ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو» [سورة البقرة : ٢/٢١٩]

ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ٢٨

قال تعالى :

«ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك ، وما أولئك بالمؤمنين . وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون . وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين . أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون . إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون . ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون» [سورة النور : ٤٧ — ٥٢] .

ج ١، ص ٧٢ : ٩ — ١٣

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٧ — ٢٨

ج ١ ، ص ٢٦٣ : ١ — ٥

— ي —

قال تعالى :

«يأيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا» [سورة النساء : ٩٤]

ج ١ ، ص ٤٧ : ١١

قال تعالى :

«ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا»

سورة النساء : ٥٩]

ج ١ ، ص ٦٥ : ٢١ — ٢٣

ج ١ ، ص ٢٩٣ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٦

قال تعالى :

«ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون»

[سورة الأنفال : ٢٠]

ج ١ ، ص ٦٥ : ٢٦

قال تعالى :

«ياأيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم» [سورة محمد : ٧]

ج ١ ، ص ٤٨ : ٢٢ — ٢٣

قال تعالى :

«ياأيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم» [سورة المائدة : ١٠٦]

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ٢٢ — ٢٤

قال تعالى :

«ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى ، فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان . ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم . ولكم في القصاص حياة ياأولي الألباب لعلكم تتقون» [سورة البقرة : ١٧٨ — ١٧٩]

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٢ — ٦

ج ١ ، ص ٢٨١ : ٢٢ — ٢٣

قال تعالى :

«ياأيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون»

[سورة النساء : ٤٣]
ج ١ ، ص ٢٨٤ : ٣ ــ ٤

قال تعالى :

«ياأيها المدثر قم فأنذر وربك فكبر وثيابك فطهر» [سورة المدثر : ١ ــ ٤]
ج ١ ، ص ٢١٣ : ١٧ ، ٢٤ ــ ٢٥
ج ١ ، ص ٢٣٣ : ٢٨

قال تعالى :

«يايحيى خذ الكتاب بقوة» [سورة مريم : ١٢]
ج ٢ ، ص ٣١ : ٩ ــ ١٠

قال تعالى :

«يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» [سورة المجادلة : ١١]
ج ٢ ، ص ١٢٣ : ٤ ــ ٥

قال تعالى :

«يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» [سورة البقرة : ١٨٥]
ج ٢ ، ص ، ٢٦٤ : ٣ ــ ٤

قال تعالى :

«يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما»
[سورة البقرة : ٢١٩]
ج ١ ، ص ٢٨٤ : ١ ــ ٢

قال تعالى :

«يسألونك عن الساعة أيان مرساها» [سورة الأعراف : ١٨٧]
ج ١ ، ص ١٨٢ ــ ١٥ ــ ١٦

قال تعالى :

«ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لاإله إلا أنا»
[سورة النحل : ٢]
ج ١ ، ص ١٧٩ : ٢ ــ ٣

قال تعالى :

«يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه ، وصاحبته وبنيه ، لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه» [سورة عبس : ٣٤ ــ ٣٧]

ج ١ ، ص ٤٤ : ٢٦ ــ ٢٨

ثانياً : فهرس الأحاديث النبوية

ـ أ ـ

«اثنان لايشبعان طالب علم وطالب مال» .

ج ٢ ، ص ٣٢ : ٣ .

سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم : كيف يأتيك الوحي ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليَّ فيفصم عني وقد وعيت عنه ماقال ، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي مايقول» .

ج ١ ، ص ٢٣١ : ٢٤ ـ ٢٦

«أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله في ذلك» .

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٩ ـ ١٠

«ألا إن في قتيل الخطأ شبه العمد ، ماكان بالسوط والعصا ، مائة من الإبل منها أربعون في بطونها أولادها» .

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٢٢ ـ ٢٣

«ألا لأعرفن أحدكم يأتي ببعير له رغاء ، وببقرة لها خوار ، وبشاة لها ثغاء ، فينادي : يامحمد يامحمد فأقول : لاأملك لك من الله شيئاً فقد بلغتك»

ج ١ ، ص ٥٠ : ١٦ ـ ١٨

«ألا وإن دم الجاهلية موضوع وأول دم أبدأ به دم الحارث بن عبد المطلب وإن ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب» .

ج ١ ، ص ٢٨٩ : ١ ـ ٣

«أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لاإله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام و حسابهم على الله» .

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٦ — ١٨

جاء في كتابه صلى الله عليه وسلم لعمرو بن حزم مايفيد بأنه قد :

«أمره بتقوى الله في أمره كله فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون . وأمره أن يأخذ بالحق كما أمره الله» .

ج ١ ، ص ٧٩ : ١٩ — ٢١

«إن لم يكن بك غضب عليَّ فلا أبالي»

ج ١ ، ص ١٥٩ : ١٧

«إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه ، والذي نفسي بيده لكأن ماترمونهم به نضح النبل» .

ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢٩ — ٣٠

«إنني بعثت في زمن كنت أنا والساعة كهاتين ، وأشار إلى سبابته ووسطاه»

ج ١ ، ص ٤٣ : ٢ ، ٣

سأل ناس النبي صلى الله عليه وسلم عن الكهان فقال :

«إنهم ليسوا بشيء قالوا : يارسول الله فإنهم يحدثون بالشيء ، يكون حقاً ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : تلك الكلمة الحق يخطفها الجني فيقرؤها في أذن وليه كقرقرة الدجاج فيخلطون معها أكثر من مائة كذبة»

ج ١ ، ص ٤٠٠ : ٢٥ — ٢٨

— ب —

«بينما أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من ا لسماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض»

ج ١ ، ص ٢١٧ : ٢٦ — ٢٧

— ت —

«تركت فيكم أمرين لن تضلوا ماتمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه» .

ج ١ ، ص ٩١ : ٦ — ٧

— ث —

«ثم قال اقرأ قلت ماأقرأ قال فأخذني فغتني ثلاث مرات حتى بلغ مني الجهد ثم قال : (اقرأ باسم ربك الذي خلق) فقرأت»

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٦ — ٧

— ج —

«جاورت بحراء فلما قضيت جواري هبطت فنوديت فنظرت عن يميني فلم أر شيئاً ونظرت عن شمالي فلم أر شيئاً ونظرت خلفي فلم أر شيئاً فرفعت رأسي فرأيت شيئاً» .

ج ١ ، ص ٢١٨ : ٨ — ١٠

«جاورت في حراء فلما قضيت جواري هبطت فاستبطنت الوادي فنوديت فنظرت أمامي وخلفي وعن يميني وعن شمالي ، فإذا هو جالس على عرش بين السماء والأرض .»

ج ١ ، ص ٢١٨ : ١١ — ١٣

— س —

«السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة» .

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ١٢ — ١٣

— ع —

«العلم فريضة على كل مسلم ولا يزال الرجل عالماً ماطلب العلم ، فإذا ظن أنه قد علم فقد جهل» .

ج ٢ ، ص ٣١ : ١٢ — ١٣

— ف —

«فبينما أنا أمشي يوماً إذ رأيت الملك الذي كان يأتيني بحراء على كرسي بين السماء والأرض ، فجئثت منه رعباً فذهبت إلى خديجة فقلت زملوني» .

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٢١ — ٢٣

«فجثوت لركبتي وأنا قائم ثم زحفت ترجف بوادري ، ثم دخلت على خديجة فقلت زمّلوني زمّلوني حتى ذهب عني الروع ثم أتاني فقال يامحمد أنت رسول الله» .

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١ ـ ٣

«فلقد هممت أن أطرح نفسي من حالق جبل فتبدى ليَ حين هممت بذلك فقال : يامحمد أنا جبريل وأنت رسول الله» .

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٤ ـ ٥

ـ ق ـ

«قال رجل [زادأحمد في مسنده : من بني اسرائيل] لأتصدقنَّ بصدقة فخرج بصدقته فوضعها في يد سارق [قال ابن حجر : أي وهو لايعلم أنه سارق] فأصبحوا يتحدثون : تصدق على سارق ، فقال اللهم لك الحمد على سارق ، لأتصدقن بصدقة . فخرج بصدقته فوضعها في يد زانية فأصبحوا يتحدثون : تصدق الليلة على زانية ، فقال : اللهم لك الحمد على زانية ، لأتصدقن بصدقة . فخرج بصدقته فوضعها في يد غني فأصبحوا يتحدثون : تصدق على غني . فقال اللهم لك الحمد على زانية وعلى سارق وعلى غني . [زاد الطبراني : فساءه ذلك] فأتى [أي في المنام] فقيل له : أما صدقتك فقد تقبلت ، أما الزانية فلعلها تستعف به من زناها ، ولعل السارق أن يستعف عن سرقته ، ولعل الغني أن يعتبر فينفق مما أعطاه الله عز وجل» .

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢ ـ ١٢

ـ ل ـ

«لاتحل الصدقة لغني ولا لذي مرة ، (قوة) سوي ، وقوله «....لاحظ فيها لغني مكتسب»

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٩ ـ ١٠

«لاتكتبوا عني غير القرآن ، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه ، وحدثوا عني ولاحرج»

ج ١ ، ص ٤١ : ٨ ـ ٩

«لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق»

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ١٠ — ١١

«لايتمنين أحدكم الموت»

ج ١ ، ص ١٥٥ : ١٣

«لقد أنزل عليَّ سورة هي أحب اليَّ مما طلعت عليه الشمس ، ثم قرأ (إنا فتحنا لك فتحاً مبينا)» .

ج ١ ، ص ٥٤ : ١٩ — ٢٠

— م —

«ماجئت بما جئتكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم ولكن الله بعثني إليكم رسولا .. فإن تقبلوا مني ماجئتكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة ، وإن تردوه علي أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم» .

ج ١ ، ص ١٥٧ : ٢٤ — ٢٧

«من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني»

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٧ — ٨

«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»

ج ٢ ، ص ١٢٧ : ٢ — ٣

— و —

«والله ياعم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ماتركته حتى يظهره الله»

ج ١ ، ص : ١٨ — ١٩

ثالثاً : فهرس الأشعار*

ـ أ ـ

قال الحارث بن حلزة :

فهداهم بالأسودين وأمر الله بلغ يشقى به الأشقياء

ج ١ ، ص ٤١٩ : ١٤

ـ ب ـ

قال حسان بن ثابت :

إن الكتاب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذوو الألباب

ج ١ ، ص ٥٢ : ٥

قال الشاعر أبو الحسين الكاتب :

وبلدةٍ قطعتُها بضامرِ خفيدٍ ، عيرانةٍ ركوبِ

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٢٩

قال الشاعر أبو الحسين الكاتب :

وليلةٍ ، سهرتُها ، لزائرِ ومسعدٍ ، مواصلٍ حبيبِ
وقينةٍ ، وصلتها ، بطاهرِ مسوَّدٍ ، تربِ العُلا نجيبِ
وقهوةٍ ، باكرتُها ، لفاجرِ ذي عتدٍ ، في دينه وروبِ

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ١ ـ ٣

قال عبيد بن الأبرص :

من يسأل الناس يحرموه وسائل الله لايخيب

ج ١ ، ص ٤١٨ : ١٢

* رتبت الأبيات حسب القوافي .

قال عبيد بن الأبرص :

قد يوصل النازح النائي وقد يُقطع ذو السهمة القريب

ج ١ ، ص ٤٢٣ : ١٣

— ح —

قال عبيد بن الأبرص :

حَلفتُ بالله إن الله ذو نعم لمن يشاء وذو عفوٍ وتصفاحِ

ج ١ ، ص ٤١٨ : ٢

— د —

لقد نصحت لأقوام وقلت لهم أنا النذير فلا يغرركم أحد
لاتعبدنَّ إلٰهاً غير خالقكم فإن دعوكم فقولوا بيننا حدد
سبحان ذي العرش سبحانا نعوذ به وقبل قد سبح الجودي والجمد
مُسخر كل ماتحت السماء له لاينبغي أن يناوي ملكه أحد
لاشيء مما ترى تبقى بشاشته يبقى الإلٰه ويودى المال والولد
لم تغن عن هرمز يوماً خزائنه والخلد قد حاولت عاد فما خلدوا
ولا سليمان إذ دان الشعوب له والجن والانس تجرى بينها البرد

ج ١ ، ص ٤٠٧ : ١٥ — ٢١

قال طرفة بن العبد :

لها فخذان أكمل النحض فيهما كأنهما بابا منيف ممرد

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ١٣

— ر —

قال أمية :

وأبرزوا بصعيد مستو جرز وأنزل العرش والميزان والزبر
يقول خزانها ماكان عندكم ألم يكن جاءكم من ربكم نذر

قالوا : بلى فتبعنا فتية بطروا   وغرنا طول هذا العيش والعمر

ج ١ ، ص ٣٤ : ١ — ٣

قال «تأبط شراً» :

ويومك يوم العيكتين وعطفة   عطفت وقد مسَّ القلوب الحناجر

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ١٨

وقال الشاعر : الوليد بن يزيد :

ودل الغواني ، وعزف القيان   بصبح يمان ، قبيل السحرْ
فأما الصباح ، فهمي القداح   وخيل شواح ، جياد خضرْ
ونصف النهار ، عراك الجواري   وحل الإزار إذا نبهرْ
وأما العشى ، فأمر جلي   وقتل الكمى ، بغضب ذكر

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ١ — ٤

قال أمية :

ويوم موعدهم أن يحشروا زمرا   يوم التغابن إذ لاينفع الحذر
مستوسقين مع الداعي كأنهم   رجل الجراد زفته الريح منتشر

ج ١ ، ص ٣٣ : ٢٨ ، ٢٩

قال سلم بن عمر يمدح الخليفة العباسي موسى الهادي :

موسى المطر ، غيث بكر   ثم انهمر ، ألوى المرر
كم اعتسر ، ثم ابتسر   وكم قدر ، ثم غفر
عدل السير ، باقي الأثر   خير وشر ، نفع وضر
خير البشر ، فرع مضر   بدر بدر ، والمفتخر
لمن غبر

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ٨ — ١٢

قال عنترة :

ورجعت عنهم لم يكن قصدي سوى　　ذكى يدوم إلى أوان المحشَر

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١٩

قال امرؤ القيس :

دنت الساعة وانشق القمر　　عن غزال صاد قلبي ونفر
أحور قد حرت في أوصافه　　ناعس الطرف بعينيه حور
بسهام من لحاظ فاتك　　تركتني كهشيم المحتظر

ج ١ ، ص ٣٤ : ١٣ ــ ١٥

قال حميد بن ثور الهلالي :

قصائد تستحلي الرواة نشيدها　　ويلهو بها من لاعب الحي زامـ

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٥

وبلدةٍ قطعتها بضامرِ
وليلةٍ سهرتها لزائرِ
وقينةٍ وصلتها بطاهرِ

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ٨ ــ ١٠

أشرقت أنوار أحمد　　واختفت منها البدور
يامحمد يامجد　　أنت نور فوق نور

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ١٣ ــ ١٤

أحب الغناء وشرب الطلاء　　وأنس النساء ورب السورْ

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٢٨

ــ ص ــ

قال عبيد بن الأبرص :

فإن خَفَّتْ لجوع بطني رجلي　　فدقَّ الله رجلي بالمُعاص

ج ١ ، ص ٤١٨ : ١٠

— ع —

طَلَعَ البَدرُ علينا ... من ثَنِيّاتِ الوداعِ
وجَبَ الشكرُ علينا ... مادعا لله داعِ
أيها المبعوث فينا ... جئت بالأمرِ المطاعِ

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ١٠ — ١٢

قال سويد بن أبي كاهل اليشكري :

كتب الرحمن والحمد لله ... سعة الأخلاق فينا والضّلع

ج ١ ، ص ٤١٩ : ٢٤

قال لبيد بن ربيعة :

والفيل يوم عرفات كعكعا
إذ أزمع العجم به ماأزمعا
نادى مناد ربّه فأسمعا
فذب عن بلاده وورّعا
وحابس الحاسر والمقنعا
وأفلت الحبس بخزي موجعاً
تمجّ أخراهم دماء دُفَّعا

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ٢٢ — ٢٨

— ف —

مرابعُ من هند خلت ومصايفُ
يصيح بمغناها صدًى وعوازفُ
وغيرها هوجُ الرياح العوازفُ
وكل مسف ثم آخر رادف

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ١٨ — ٢١

— ق —

قال سلامة بن جندل السعدي :

عجلتم علينا عجلتينا عليكم ... وما يشأ الرحمنُ يعقد ويُطلق

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ١١

قال قيس بن الحدادية :

لاتعذليني سلمى اليوم وانتظري ... أن يجمع الله شملا طالما افترقا

ج ١ ، ص ٤١٩ : ٤

— ل —

قال عبيد بن الأبرص :

بارك في مائها الإله فما ... يَبُضُّ مِنهُ كأنَّه عسلُ

ج ١ ، ص ٤١٨ : ٧

توهمتُ من هندٍ معالمَ اطلالِ ... عفاهُنّ طولُ الدَّهر في الزمن الخالي
وكل مسفّ ثم آخر رادفُ ... بأسحَمَ من نوءِ السِّماكين هَطّالِ

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ١٦ — ١٧ ، ٢١ — ٢٢

— م —

شعر منسوب لعنترة :

إلى خيل مسومة عليها ... حماة الروع في رهج القتام
عليها كل جبار عنيد ... إلى شرب الدماء تراه ظامي

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ٢١ — ٢٢

قال عنترة :

إلى خيل مسومة عليها ... حماة الروع في رهج الظلام
بأيديهم مهندة وسمر ... كأن ظباتها شُعلُ الضرام

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ٢٤ ، ٢٦

قال عنترة :

عجوز من بني حام بن نوح　　كأن جبينها حجر المقام

ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٣

قال الشاعر ديك الجن :

قُولي لطيفك ينثني　　عن مضجعي عند المنامْ
عند الرقاد ، عند الهجوع　　عند الهجود عند الوسنْ
فعسى أنام وتنطفي　　نار تأجج في العظامْ
في الفؤاد في الضلوع　　في الكبود ، في البدنْ
جسد تقلّبه الأكف　　على فراش من سِقامْ
من قتادْ ، من دموعْ　　من وقودْ من حزنْ
أما أنا فكما علمتِ　　فهل لوصلك من دوامْ
من معادْ ، من رجوعْ　　من وجودْ ، من ثمن

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ١٣ ــ ٢٠

قال عنترة :

كلما ذقت بارداً من لَماهَا　　خِلته في فمي كنار الجَحيم

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١٧

قال كشاجم شاعر الرملة :

رأيت على زاد المسافر عندنا　　من الناظرين العارفين زحاماً
فأيقنت أن لو كان حياً لوقته　　يحنا لما سمى (التمام) تماماً

ج ٢ ، ص ٦٠ : ٣ ــ ٤

ــ ن ــ

قال عبد الرحمن بن الحكم :

حَلَفتُ بربٍّ مكة والمصلى　　وبالتوراة أحلفُ والقران

لأنت زيادة في آل حرب أحب إلي من وسطى بناني

ج ١ ، ص ٤١٧ : ١٨ ــ ١٩

قال عبيد بن الأبرص :

الله يعلم ماجهلت بعقبهم وتذكري مافات رأي أوان

ج ١ ، ص ٤١٨ : ١٤

قال أبو نواس :

سلاف دَنّ كشمسِ دَجْن كدمع جفْن كخمْر عدن
طبيخ شمس ، كلون ورس ربيبُ فُرس ، حليفُ سجن
رأيت علجا ، بباظرنجا لها توجى ، فلم يُثنّ
حتى تبدت ، وقد تصدت لنا وملت حُلول دَنّ
فاحت بريح ، كريح شيح يوم صبوح ، وغيم دجن
يسقيك ساق ، على اشتياق إلى تلاق ، بماء مزن
يدير طرفاً ، يعير حتفاً إذا تكفّا ، من التثنّي
على غناء وصوت نائي دواء داء ، من التجنّي

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ٢٣ ــ ٣٠

قال الشاعر ديك الجن :

عند الرقاد عند الهجوع عند الهجود عند الوسن
في الفؤاد في الضلوع في الكبود في البدن
من قتاد من دموع من وقود من حزن
من معاد من رجوع من وجود من ثمن

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠

قال النابغة الذبياني :

فألفيت الأمانة لم تخنها كذلك كان نوح لايخون

ج ١ ، ص ٤٢١ : ٦

قال أبو نواس يصف الخمر :

يديــــر طرفـــاً يعيــــر حتفـــاً إذا تكفـــا مــــن التثنّـــــي
علـــى غنــــاء وصوت نائـــــي دواء داءِ مـــــن التجنّـــــي

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ٢٩ — ٣٠

قال النابغة الذبياني :

أَلِكنـــي ياعييـــن إلـــيك قـــولا ستهديــه الــــرواة إلـــيك عنـــي

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٣

قال عبيد بن الأبرص :

إن الـذي يقـبض الدنيا ويبسطهـــا إن كان أغناك عني سوف يغنيني

ج ١ ، ص ٤١٨ : ١٧

ـ هـ ـ

قال عنترة :

ياقبلـــة الـــقصّاد ياتــــاج العـــلا يابـدر هـذا الـعصر فـي كيوانــه

ج ١ ، ص ٤٢١ : ٢٥

قالت الخنساء :

وقـواد خيـل نحـو أخرى كأنهـــا سعـــال وعقبـــان عليهـــا زبانيـــة

ج ١ ، ص ٤٢٥ : ٢٨

قال حسان بن ثابت :

زبانيـــــة حـــــول أبياتهـــــم وخور لدى الحـرب فـي المعمعـة

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٣

قال حاتم الطائي :

فلمـــا رآنـــي كبـــر الله وحـــده وبشر قلبــا كــان جمــاً بلابلــه

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٨

قال الحصين بن الحمام :

فلـم يبـق مـن ذاك إلا التقـى ونـــفس تعالـــج آجالهـــا
أمـور مـن الله فـوق السمـا مقاديـــر تنـــزل إنزالهـــا
أعـوذ بربـي مـن المخزيـا ت يـوم تـرى النـفس أعمالهـا

ج ١ ، ص ٤٢٥ : ١٠ ــ ١٢

وقال :

وخــف الموازيــن بالكافريــن وزلـــزلت الأرض زلزالهـــا
ونــادى منــاد بأهــل القبــو ر فهبــوا لتبــرز أثقالهـــا
وسعـرت النـار فيهـا العـذاب وكـــان السلاسل أغلالهـــا

ج ١ ، ص ٤٢٥ : ١٨ ــ ٢٠

إذا لـم تحـظ فـي أرض فدعهـا وحث اليعمـلات علـى وجاهـا
ولا يغـررك حـظ أخيـك فيهـا إذا صغـرت يمينك عـن جداهـا
ونفسك فُزْ بها إن خفت ضيمـاً وخـل الـدار يحـزن مـن بكاهـا
فــإنك واجــد أرضاً بــأرض ولست بواجــد نــفساً سواهــا

ج ١ ، ص ٤١٢ : ٣ ــ ٦

قال مهلهل :

نعى النعاة كليباً لـي فقلـت لهـم مالت بنا الأرض أم دامت رواسيها

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ٩

مـامضى فـات والمؤمَّـل غـيب ولك الساعـة التـي أنت فيهـا

ج ١ ، ص ٤٢ : ٩

قال أحد الشعراء الجاهليين :

ألا ضربت تلك الفتاة هجينها ألا قضب الرحمن ربي يمينها

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٩

— ي —

قال قيس بن الحدادية :

شكوتُ إلى الرحمن بُعد مزارها وما حمَّلتني وانقطاع رجائيا

ج ١ ، ص ٤١٩ : ٢١

رابعاً : فهرس الاعـلام*

* حذف من هذا الفهرس لفظ (محمد ﷺ) لأنه تكاد لاتخلو صفحة من صفحات الكتاب من اسمه الكريم .

ـــ ث ـــ

ـــ ج ـــ

— ح —

— خ —

— ش —

— ص —

ــ غ ــ

— هـ —

خامسا : فهرس الموضوعات

الآيـات

الآيات الابليسية

آيات القرآن

الآيات المدنية

الآيات المكية

الأحاديــث الأولــى

الأحاديث الحقوقية

أحاديث رسول الله

الأحاديث الصحيحة

الأحاديث المتداولة

الأحاديث الفقهية

الأحاديث المروية

الأحاديث الموضوعة

الأحاديث الموقوفة

الأحاديث النبوية

الاستبداد

الاستشراق

الاستشراق الأندلسي

الاستشراق الأوروبي

الاستشراق الروسي

الدراسات الاستشراقية المعاصرة

الدراسات الاسلامية

الدراسات الأنثروبولوجية

الدراسات الأندلسية

القرن العشرين

القرن الأول الهجري

القرن الثاني الهجري

قريش

القصاص

اللغة العلمية

اللغة الفارسية

اللغة الفرنسية

اللغة الفرنسية القديمة

لغة القرآن

اللغة اللاتينية

المسيحيين

المشركين

المصاحف

— هـ —

— ي —

سادساً : فهرس الأماكـن

ـ أ ـ

— ح —

— ص —

— ل —

الملايو

المملكة العربية السعودية

مناة

سابعاً : فهرس الكتب

ـ أ ـ

ـ ت ـ

ــ ث ــ

ــ ج ــ

— ح —

— ق —

— م —

قدم البحوث التي ضمها هذا المجلد
(حسب الترتيب الأبجدي للأسماء)

١	ــ الدكتور التهامي نقرة	أستاذ بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ــ الجامعة التونسية ــ نهج علي طراد ــ تونس .
٢	ــ الدكتور جعفر شيخ ادريس	المعهد العالي للدعوة الإسلامية ــ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ــ الرياض .
٣	ــ الأستاذ صلاح الدين هاشم	أستاذ الجغرافيا ــ جامعة كولومبيا .
٤	ــ الدكتور عبد العزيز الدولاتلي	باحث بالمعهد القومي للآثار بتونس ــ باطحاء الجنرال ــ تونس .
٥	ــ الدكتور عبد الوهاب بوحديبة	مدير مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية ــ ٢٣ نهج اسبانيا ــ تونس .
٦	ــ الدكتور عماد الدين خليل	المعهد الحضاري ــ الموصل ــ العراق .
٧	ــ الدكتور محمد أنس الزرقاء	مركز الاقتصاد الإسلامي ــ كلية الاقتصاد والإدارة ــ جامعة الملك عبد العزيز ــ جدة .
٨	ــ الدكتور محمد سليم العوَّا	مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج .
٩	ــ الدكتور محمد السويسي	أستاذ تاريخ العلوم ــ الجامعة التونسية ــ شارع (٩) افريل ــ تونس .
١٠	ــ الدكتور محمد طه بدوي	أستاذ العلوم السياسية ــ كلية التجارة ــ جامعة الإسكندرية .

١١ ــ **الدكتور محمد عابد الجابري** أستاذ الفلسفة ــ جامعة محمد الخامس ــ (١) زنقة امفال ــ بولو ــ الدار البيضاء ــ الرباط ــ المغرب الأقصى .

١٢ ــ **الدكتور محمد بن عبود** باحث بمركز البحث العلمي (٤٤٧) اكدال ــ الرباط ــ المغرب الأقصى .

١٣ ــ **الدكتور محمد مصطفى الأعظمي** أستاذ الحديث النبوي بجامعة الملك سعود ــ الرياض .

١٤ ــ **الدكتور محمد مصطفى هدارة** عميد كلية الآداب ــ جامعة طنطا ــ وأستاذ الأدب العربي ــ جامعة الإسكندرية .

١٥ ــ **الدكتور مصطفى الشكعة** عميد الدراسات العليا والبحث العلمي ــ جامعة الإمارات العربية المتحدة .

أعد نصوصه للنشر :

من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

* **دكتور صالح خرفي**
* **دكتور محمد صالح الجابري**

من مكتب التربية العربي لدول الخليج

* **دكتور علي بن محمد التويجري**
* **دكتور محمد سليم العوّا**